سلسلۂ نصابات علمیہ جامعہ عثمانیہ

حکمۃ الاشراق

مع خلاصۂ شرح

ماتن ابوالفتوح عمر بن محمد السہروردی المعروف بالشیخ المقتول رحمہ اللہ
شارح محمود ابن مسعود المشہور بقطب الدین الشیرازی رحمہ اللہ

مترجمہ

مولوی مرزا محمد ہادی صاحب بی۔ اے۔ لکھنوی
رکن سررشتۂ تالیف و ترجمہ جامعہ عثمانیہ

۱۳۴۴ھ م ۱۳۳۴ف م ۱۹۲۵ء

دارالطبع جامعہ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

فہرست مضامین حکمة الاشراق

نمبر شمار	مضمون	صفحات
۱	۲	۳
۱	دیباچہ	۱
۲	ابتداء ترجمہ اصل کتاب -	۷
۳	**مقالہ اول** - معارف اور تعریف کے بیان میں -	۱۴
۴	پہلا ضابطہ - دلالت الفاظ کے بیان میں -	//
۵	دوسرا ضابطہ - تصور اور تصدیق کے تقسیم میں -	//
۶	تیسرا ضابطہ ماہیات کے بیان میں -	۲۳
۷	چوتھا ضابطہ - اعراض ذاتیہ اور غریبہ کے فرق کے بیان میں -	۲۳
۸	پانچواں ضابطہ اس بیان میں کہ کلی کا وجود خارج میں نہیں ہے -	۲۴
۹	چھٹا ضابطہ - منطق کی ضرورت اور حاجت کے بیان میں -	۲۶
۱۰	ساتواں ضابطہ - منطق کی تعریف اور اسکے شرائط کے بیان میں -	//
۱۱	فصل - اس بیان میں کہ حدود حقیقی میں تعریف کا ادا ہونا سخت دشوار ہے -	۲۷
۱۲	قاعدۂ اشراقیہ - مشائیوں کے قاعدہ کا بطلان -	۲۹
۱۳	**مقالۂ دوم** - حجتیں اور ان کے مبادی یعنی قضیہ اور اس کے اصناف میں -	۳۶
۱۴	پہلا ضابطہ - قضیہ اور قیاس کی تعریف میں -	//
۱۵	دوسرا ضابطہ - اقسام قضایا میں -	۳۹

نمبر شمار	مضمون	صفحہ
۱۶	تیسرا ضابطہ ۔ جہات قضایا کے بیان میں	۴۴
۱۷	حکمت اشراقیہ ۔ قضیوں کو موجبہ ضروریہ بنا لینے کے بیان میں۔	۴۷
۱۸	چوتھا ضابطہ ۔ تناقض کے بیان میں۔	۴۸
۱۹	پانچواں ضابطہ ۔ عکس کے بیان میں۔	۵۱
۲۰	چھٹا ضابطہ ۔ متعلقات قیاس میں۔	۵۲
۲۱	فصل اقترانات شرطیہ کے بیان میں۔	۶۴
۲۲	״ ۔ قیاس خلف کے بیان میں۔	۶۵
۲۳	ساتواں ضابطہ ۔ مواد قیاسات برہانی کے بیان میں۔	۶۷
۲۴	۔ تمثیل کے بیان میں۔	۷۱
۲۵	״ ۔ برہان لمی و انی کی تقسیم میں۔	۷۶
۲۶	״ ۔ مطالب کے بیان میں۔	۷۸
۲۷	مقالۂ سوم ۔ مغالطات کے بیان میں اور بعض حکومتیں جو اشراقی اور مشائی حروف میں ہیں	۸۲
۲۸	فصل اول ۔ مغالطات میں۔	״
۲۹	״ دوم ۔ بعض ضوابط کے بیان اور شکوک کے حل میں۔	۱۱۰
۳۰	قاعدہ ۔ مقدرات وجود بر سبیل بدل ممکن ہیں نہ مقومات ماہیت۔	۱۱۴
۳۱	״ ۔ ایجاب و سلب میں قضیۂ کلیہ کا جزئیہ سے نقض ہو جاتا ہے	۱۱۵
۳۲	״ اور عذر علم منطق سے اس کتاب میں صرف اسی قدر پر قصر کیا۔	۱۱۸
۳۳	حکومۃ ۔ اس نزاع کے فیصلہ میں جو مشائین کے مذاہب اور مخالفوں کے مسلک میں ہے۔	۱۴۳
۳۴	فصل ۔ مشائیوں کے پیرو کہتے ہیں کہ حقیقت سے اعراض کی عرضیت خارج ہے۔	۱۶۹

نمبر شمار	مضمون	صفحہ
۱	۲	۳
۵۴	ضابطہ - ہر نور جس کی طرف اشارۂ حسی ہو سکتا ہے وہ نور عارض ہے۔	۲۴۹
۵۵	" - نور عارض بنفسہ نور نہیں ہے۔	۲۵۰
۵۶	فصل اجمالی - اس بیان میں کہ جو چیز اپنی ذات کا ادراک کرتی ہے مثل نفس ناطقہ کے وہ نور مجرد ہے۔	"
۵۷	تفصیلی - اسی بیان میں جو ابھی ہوا۔	"
۵۸	حکومۃ - ادراک شے کے بیان میں۔	۲۵۵
۵۹	فصل تقسیم نور کے بیان میں۔	۲۵۷
۶۰	قاعدہ - اس بیان میں کہ جسم موجد جسم کا نہیں ہو سکتا۔	۲۶۱
۶۱	فصل - انوار مجردہ عقلیہ کا اختلاف باعتبار کمال اور نقص کے ہے۔	۲.۶۲
۶۲	" - انوار مجردہ خواہ عقول ہوں خواہ نفوس حقیقت میں مختلف نہیں ہیں۔	۲۶۳
۶۳	قاعدہ - برزخوں کا موجد اور منور بذات خود ان کا مدرک ہے۔	۲۶۴
۶۴	فصل - اثبات واجب لذاتہ کے بیان میں۔	"
۶۵	دوسرا مقالہ - ترتیب وجود میں۔	۲۶۹
۶۶	فصل - اس بیان میں کہ واحد حقیقی سے ایک ہی معلول صادر ہوتا ہے۔	"
۶۷	" - جو چیز پہلے صادر ہو نور الانوار سے وہ ایک نور مجرد ہے۔	۲۷۰
۶۸	" - برازخ کے احکام میں۔	۲۷۵
۶۹	" - اس بیان میں کہ افلاک کی حرکتیں ارادی ہیں۔	۲۷۹
۷۰	" - اس بیان میں کہ نور عالی غالب ہے سافل پر۔	۲۸۷
۷۱	" - نور اقرب کا مشاہدہ کرنا نور الانوار کا۔	۲۸۹
۷۲	" مجردات سے بعض کا اشراق بعض پر اس طرح نہیں ہے کہ نور شارق سے کوئی شے جدا ہوتی ہو۔	"

نمبر شمار	مضمون	صفحہ
۱	۲	۳
۷۳	فصل۔ واحد احد سے کثرت کیونکر صادر ہوتی ہے اور اُس کی ترتیب کے بیان میں۔	۲۹۰
۷۴	〃 ۔تتمۂ بیان ثوابت اور بعض کواکب کے بیان میں۔	۳۰۲
۷۵	〃 ۔مسئلۂ علم باری تعالیٰ۔	۳۰۴
۷۶	〃 ۔قاعدہ امکان اشرف کے بیان میں۔	۳۱۰
۷۷	قاعدہ۔ مرکب سے بسیط کے صادر ہونے کے بیان میں۔	۳۲۳
۷۸	فصل۔ اس بیان میں کہ آثار عقول لاتناہی ہیں۔	۳۲۵
۷۹	تیسرا مقالہ فعل نور الانوار اور انوار قاہرہ کی کیفیت میں۔	۳۳۰
۸۰	فصل۔ نور الانوار اور قدم عالم کے بیان میں۔	۳۳۱
۸۱	〃 ۔اس بیان میں کہ ہر حادث زمانی ہے۔	۳۳۲
۸۲	نکتہ افلاک کی حرکت دوری کے بیان میں۔	۳۳۵
۸۳	فصل ۔تتمہ قول قواہر کلیہ طولیہ وعرضیہ کے بیان میں۔	۳۴۰
۸۴	〃 ۔اس بیان میں کہ حرکات افلاک ایک قدسی کامیابی ہیں۔	۳۵۴
۸۵	قاعدہ۔ اس بیان میں کہ مجعول ماہیت ہے نہ وجود اس کا۔	۳۵۸
۸۶	چوتھا مقالہ۔ برزخوں کی تقسیم وغیرہ میں۔	۳۶۱
۸۷	فصل تقسیم جسم کے بیان میں۔	〃
۸۸	〃 ۔اس بیان میں کہ انتہا سب حرکتوں کی انوار جوہریہ یا عرضیہ میں ہے۔	۳۶۹
۸۹	〃 ۔استحالۂ کیف کے بیان میں۔	۳۷۵
۹۰	〃 ۔حواس خمسۂ ظاہری کے بیان میں۔	۳۸۳
۹۱	〃 ۔اس بیان میں کہ ہر صفت کیلئے [illegible] نفس [illegible] بدن میں ہے	۳۸۷
۹۲	〃 ۔نفس ناطقہ اور روح حیوانی کی مناسبت کے بیان میں۔	۳۸۹

نمبر شمار	مضمون	نمبر صفحہ
۱	۳	۴
۹۳	پانچواں مقالہ ۔ معاد ۔ نبوت اور خوابوں کے بیان میں ۔	۴۰۱
۹۴	فصل ۔ تناسخ کے بیان میں ۔	؍؍
۹۵	؍؍ انوار طاہرہ کا خلاص ہو کر عالم نور کی طرف جانا ۔	۴۱۲
۹۶	؍؍ ۔ احوال نفوس انسانیہ بعد مفارقت بدن ۔	۴۱۹
۹۷	؍؍ ۔ شر اور شقاوت کے بیان میں ۔	۴۲۳
۹۸	قاعدہ ۔ پیدائش موالید غیر متناہی کے بیان میں ۔	۴۲۵
۹۹	فصل ۔ سبب انذارات اور مغیبات پر اطلاع کے بیان میں ۔	؍؍
۱۰۰	؍؍ ۔ اقسام مغیبات میں ۔	۴۳۶
۱۰۱	؍؍ ۔ صاحبان سلوک کی فضیلت مراتب کے بیان میں ۔	۴۴۱
۱۰۲	ضمیمہ ۔ اصطلاحات علم مناظرہ کی توضیح و تشریح میں ۔ (از مترجم)	۴۵۴

تمت

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

دیباچہ

خلاصہ دیباچہ شرح

حمد و نعت کے بعد شارح کتاب حکمۃ الاشراق علامہ محمود بن مسعود المشہور قطب الدین شیرازی رحمہ اللہ ارشاد فرماتے ہیں کہ یہ مختصر کتاب جس کا نام حکمۃ الاشراق ہے مصنفہ شیخ فاضل حکیم کامل مظہر الحقائق و مبدع الدقائق شہاب الملۃ والدین سلطان المتالہین قدوۃ المکاشفین ابی الفتوح عمر بن محمد سہروردی قدس اللہ نفسہ وروح رمسہ جن کے پاس خزانے عجائب کے تھے۔ اور جو غرائب سے بھرے ہوئے تھے۔ اس کتاب کا حجم کم اور نظم مختصر ہے۔ لیکن اس میں علم کی کثرت ہے۔ نامور اور جلیل الشان تصنیف ہے۔ اس کی برہان واضح ہے۔ جہاں تک ہمارا علم ہے ایسی کوئی کتاب نمط الٰہی اور نہج سلوکی میں دنیا کے پردے پر موجود نہیں ہے۔ اس کی شان یہ چاہتی ہے کہ ظاہر میں نور کے قلم سے حور کے رخساروں پر تحریر ہو۔ اور باطن میں اس کے معانی عقل کے قلم سے لوح نفس پہ نقش کئے جائیں۔ یہ شیخ موصوف کی حکمت ہے۔ اور اسی پر ان کا اعتقاد اور اعتماد تھا۔ یہ خلاصہ ہے ان کی تحقیقات کا شکوک سے مبرا اور عالم ذوق شوق سیر و سلوک میں اور خدا رسی میں جو کچھ ان کو حاصل ہوا ہے اس کا لب لباب ہے۔ شیخ نے اپنی اور کتابوں اور رسالوں میں اس کی تعریف کی ہے۔ اور مشکل مسائل میں اسی کا حوالہ دیتے تھے۔ کیونکہ یہ کتاب حکمت بحثی اور ذوقی دونوں میں بہتر سے بہتر ہے۔ کیوں نہ ہو شیخ موصوف (خدا ان سے راضی ہو) دونوں حکمتوں میں نہایت گہری نظر رکھتے تھے۔ اور انھوں نے ایسے ایسے امور بیان

گئے ہیں جن کو اگلے حکیموں نے اشارات و کنایات میں بھی نہیں بیان کیا خصوصاً
علم عالم اشباح جس سے تحقیق ہوتا ہے مسئلہ بعث الاجساد یعنے قیامت کے دن
مردوں کا قبروں سے اوٹھنا۔ اور جمیع وعد و وعید جو نبوت نے کیئے ہیں اور خوارق عادات
معجزے اور کرامتیں اور انذارات اور خواب وغیرہ اسرار لاہوت اور انوار قیوم یہ
امور خالی گفتگو سے سوائے کسی قدر خیال کے واضح نہیں ہو سکتے۔ بلکہ تمام علوم قیل و
قال سے نہیں حاصل ہو سکتے جب تک باطن میں لطافت اور حدس صائب نہ ہو
اسی پر شیخ رئیس خدا اس کو نیکوں کے بلند مقامات پر پہنچائے اپنے برگزیدہ اصحاب
کے واسطہ سے اکثر مقامات پر کتاب اشارات اور شفا اور نجات میں تنبیہ کی
ہے کہ اپنے دل کو صاف کرو اور پھر حدس سے کام لو۔

حاصل کلام یہ ہے کہ یہ کتاب حکمۃ الاشراق دستور غرائب اور فہرست
عجائب ہے اور اس کو کوئی نہیں جان سکتا جب تک اس صناعت کی بلندیوں
پر نہ پہنچے۔ اور اس کے میدانوں میں جولانی نہ کرے۔ اور پہچانے کہ ہر سیاہ شئے
کھجور اور ہر سرخ چیز چنگاری نہیں ہے۔ اور نہ ظاہر و باطن میں بڑا فرق ہوتا ہے
اس کتاب کی بحث اور ذوق دونوں اشراقیوں کے طریقے پر ہیں جس طریقہ کو
حکما کے صدر اول نے مقرر کیا تھا۔ اور اس سے خبر دی تھی۔ یہ حکیم زمرۂ
اصفیاء اولیاء اور انبیاء سے تھے۔ مثل انباذقلس و ہرمس و انباذقلس
و فیثاغورس و سقراط و افلاطون اور ان کے امثال۔ اگلے لوگوں نے ان کے
فضل و کمال پر گواہی دی ہے۔ اس لیئے کہ یہ مثل مبادی عالیہ کے تھے۔ اور انھوں
نے اخلاق الٰہی اختیار کیا تھا۔ یہی لوگ سچے فلاسفی تھے۔ کیوں کہ جس حد تک
طاقت بشری میں ہے انھوں نے اخلاق الٰہی سے مشابہت کی۔ تاکہ سعادت
ابدی حاصل ہو۔ امام صادق علیہ السلام حکم فرماتے ہیں۔ تَخَلَّقُوْا بِاَخْلَاقِ اللّٰهِ۔
یعنے خدائی اخلاق پیدا کرو۔ یعنے علوم سے معلومات پر احاطہ کرو اور جسمانیات
سے جدائی کرو۔ اسی حکمت کا ذکر قران شریف میں ہے۔ جہاں خدائے تعالےٰ
اپنی نعمتوں اور نیکیوں کا جو انسان پر ہیں ذکر فرماتا ہے۔ قولہ تعالےٰ۔ وَلَقَدْ اٰتَيْنَا
لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ (ہم نے لقمان کو حکمت دی) قولہ تعالےٰ۔ وَمَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ

لَقَدْ اُوْتِیَ خَیْرًا کَثِیْرًا (جس کو حکمت دی گئی اُس کو خیر کثیر دی گئی) انسان کو چاہیئے کہ تمام عمر اپنی اس حکمت کے حاصل کرنے میں صرف کرے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں مَنْ اخلص للہ تعالےٰ اربعین صباحاً ظہرت ینابیع الحکمۃ من قلبہ علےٰ لسانہ (جس کسی نے چالیس دن خلوص سے اللہ کی عبادت کی حکمت کے چشمے اس کے دل سے زبان پر جاری ہوئے۔ اور حکمت کا شرف اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا کہ خداوند عالم نے خود اپنی کریم ذات کو حکیم سے موسوم کیا ہے۔ اکثر قرآن شریف کی آیتوں میں یہ نام آیا ہے قولہ تعالےٰ۔ هُوَ تَنْزِيْلٌ مِّنْ حَكِيْمٍ حَمِيْدٍ (یہ اتاری گئی ہے دانا اور قابل ستائش کی طرف سے) یہی وہ حکمت ہے جس سے اہل کو احسان مند کرنا چاہیئے اور نااہل سے چھپانا چاہیئے۔ نہ وہ حکمت جس پر ہمارے زمانے کے لوگ اوندھے منھ گرے ہیں جس کے اصول علیل اور اقوال مختلف ہیں اور خرافات سے مملو ہے اور کثرت جدل وخلاف سے درخت خلاف (بید) کی طرح اس کا کوئی پھل نہیں ہے۔ نہ کوئی جاہل عالم ہو سکتا ہے اور نہ کوئی شقی سعید ہو سکتا ہے۔ حکمت ذوقیہ کو تو ان لوگوں نے بالکل ہی ترک کر دیا ہے۔ اور حکمت مشائیہ میں بھی ان کے قاعدے ضعیف اور ان کے نتیجے باطل ہیں۔ یہ اصول کو چھوڑ کر فروع کے پیچھے پڑ گئے ہیں۔ اور کثرت رد وقبول سے حکمت بحثی کو بھی توڑ پھوڑ چکے ہیں یہ سب خرابیاں حُبِ ریاست کی وجہ سے ہیں۔ اس لیئے کہ حرام ہے ان کی رسائی معانی بلند اور مشاہدہ مجردات تک نہ فکر نہ دلیل قیاسی سے نہ عمل تعریف حدی ورسمی سے۔ الخ

کوئی شخص حکما میں نہیں شمار ہو سکتا جب تک اُس کا بدن اُس کے لیئے مثل پیراہن کے نہ ہو کہ جب چاہے اس کو اُتار ڈالے اور جب چاہے پہن لے۔ خواہ عالم بالا میں چڑھ جائے خواہ عالم ادنیٰ کی کسی صورت میں ظہور کرے۔ اور یہ بغیر اشراق نوری کے حاصل نہیں ہو سکتا۔ تم نہیں دیکھتے کہ جو لوہا آگ میں رہتا ہے وہ کیسا گرم ہو جاتا ہے اور اس سے آگ کے کام ہوتے ہیں تو کیا تعجب ہے کہ جو نفس نور الہی سے منور اور روشن ہو اُس کی اطاعت کریں اور مخلوقات اور اُن کے

اشاروں پر رفتار کریں۔ اگر عمل کرنا ہے تو ایسا عمل کرو۔ اور ایک دوسرے پر سبقت کا قصد کرو۔ طبیعت کی نیند سے جاگو۔ اور فرصت کو باتھ سے ندو۔ نفس کی جلاکاری کر کے روحانی فضائل حاصل کرو۔ رذائل سے پاک ہو۔ عقل کو قوت دو۔ تاکہ تمھارے نفوس عالم ملکوت میں ترقی کریں۔ اور باشندگان جبروت میں داخل ہوں۔ عالم حدوث کی غلامی سے آزاد ہو۔ اور بواسطہ تیبان اسکے بیان کو بے پروا ہو جاؤ۔ جو شخص ایسی منزلت چاہتا ہو اُس کو لازم ہے کہ اس کتاب کا مطالعہ کرے۔ اور اس کے مقاصد کو تحقیق کرے۔ اور پڑھنے والے کے لیے جو شرطیں قرار دی گئی ہیں۔ اُن کو بجالائے جس نے تجربہ کیا اس کو تصدیق ہوئی۔ اور جس نے ریاضت کی مرتبہ تحقیق حاصل ہوا۔ یہ کتاب گویا ایک میدان ہے۔ اہل بحث اور کشف کے لیے جولانگاہ ہے۔ اس کتاب کی شہرت مثل آفتاب نصف النہار کے ہے۔ بڑے بڑے ناظروں نے اس کو استعمال کیا ہے۔ اور فکر کے گھوڑے دوڑائے ہیں۔ سب نے بجا بجا اور پسند کیا ہے۔ مگر باوجود اس کے یہ خزانہ اب تک پوشیدہ ہے۔ اور یہ بچھیرہ اب تک ناکندہ ہے۔ اور یہ گوہر اب تک ناسفتہ ہے۔ کیونکہ یہ کتاب عجیب غریب ہے۔ اس کے مطالب مثل معمے اور پہیلیوں کے ہیں۔ اس لیے کہ بہت ہی اختصار کیا گیا ہے۔ میرے دل نے گوارا نہ کیا کہ یہ عجائبات نادر جو علم و حکمت کا لب لباب اور سیر و سلوک کا خلاصہ ہے ابہام کے پردے میں چھپا اور افہام سے پوشیدہ رہے۔ میں نے چاہا کہ اس کی شرح لکھوں کہ لفظوں کی دشواری کو دور کر کے مطالب کو واضح کر دے۔ حل الفاظ و توضیح معانی تصریح مطالب ترکیبات کی تحلیل اور اصول کی تنقیح بلکہ قواعد کی تقریر مشکلات کی تحریر فوائد کی توسیع مختصر کا بسط اور معمے کا حل جو چھوڑ دیا گیا ہے اس کی جگہ پوری کر دی جائے۔ یعنی اجمال کی تفصیل۔ اس بارے میں ہم نے اُن کے دوسرے مصنفات سے مدد لی ہے اور اُن کے مصنفات کی شرحوں سے کام لیا۔ حفظ نقل کا لحاظ کیا۔ نہ کہ عبارتیں بدل کے وقت ضائع کیا ہو۔ شرح لکھنے کا قصد میرے دل میں تھا مگر احوال زمان اور اختلال امن و امان سے تعویق ہوتی تھی۔ زمانہ اپنی بلاؤں سے مہلت نہ دیتا تھا۔ حتے کہ میں نے ابناء زمانہ سے دوری اور پہلو تہی اختیار کی اور

گوشۂ گمنامی و خاکساری میں پوشیدہ ہوگیا۔ اور اس ملک کے بعض اطراف
میں عزلت گزیں ہوا۔ کیونکہ حل مشکلات اور استخراج و استنباط علوم تنہائی چاہتے
ہیں۔ اور تجرید عقل اور جدائی وساوس عادیہ سے۔ اور یہ امور مبنی ہیں امن و
امان پر۔ جو کہ مرہون عدل سلطانی ہے۔ کیونکہ عدل ہر نیکی کی اصل ہے۔ اور ہر بدی کا دفعیہ
اس سے عناصر عالم کو بقا ہے صفت اعتدال سے۔ اور فصول کی برابری اور
یکسانی ہے سال میں اختلال سے حفاظت کرتی ہے۔ زمانہ کا یہ حال تھا کہ عادلانہ
سیرتیں ضائع اور آراء باطلہ کی اشاعت ہوئی اور اس کے منارے بلند ہوگئے تھے۔
اور سچائی کے آثار مٹ چکے تھے۔ خدا تعالیٰ نے زمانہ کو بعد محنت کے راحت اور بعد شدت
کے کشادگی بخشی اور برج سعادت سے اس کا طالع طلوع ہوا۔ اور دنیا کو عیش و سرور
سے مملو کردیا۔ اور دنیا میں ہر طرف امن و سکون پیدا ہوگیا۔ یہ ذات والا صفات صاحب
عالم و عادل غیاث الاسلام والمسلمین علی بن محمد الدجردی ہیں جن میں فضیلتیں علم و عمل
کی مجتمع ہیں اور وہ دینی اور دنیوی دونوں ریاستوں کے مالک ہیں۔ تمام انسانوں
کی ان کی مدح و ثنا میں کھلی ہوئی ہیں اور علماء کی گردنوں میں ان کے احسان کا طوق
پڑا ہوا ہے۔ اے بارخدا! اس کی جلیل الشان بارگاہ سے سب کی امیدیں برلا۔ اور
برکت اور کرامت اور امن و سلامت سے سب کامیاب رہیں اور ان کی توفیق
علماء کی پرورش اور فضلا کی تقویت کے لئے زیادہ کرے۔

میں نے دیکھا کہ صاحب عالم موصوف کو حکمت سب چیزوں سے زیادہ
مرغوب ہے۔ اور علمی تحفہ سب تحفوں سے زیادہ عزیز ہے۔ میں نے اس کتاب
کی شرح کو بھی ان کے نام نامی سے مزین کیا تاکہ یہ یادگار ہمیشہ ان کے نشان سے
باقی رہے۔ اور کوئی اُن سے زیادہ اس تحفہ کا حق نہ رکھتا تھا۔ اگرچہ یہ تحفہ ایسا ہے
جیسے کوئی آفتاب کو روشنی ہدیہ دے۔ اور آسمان کو رفعت نذر دکھائے۔ کیونکہ وہ
خود اپنی فکر نقاد اور خاطر وقاد سے ایسے مرتبہ پر فائز ہیں جو ان کے اہل زمانہ کو نصیب
نہیں اور ان کے اقران و امثال اس مرتبہ سے قاصر ہیں کیا ایسا نہیں ہوا کہ باغبان
مالک باغ کو پھلوں کا تحفہ اُسی کے باغ سے دیتا ہے۔

اے اخوان حقیقت و تجرید یہ قاعدہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی علم میں

مشغول ہوتا ہے تو اپنے علم کے خلاف کچھ سمجھتا ہوں (عین) جو مکروہ معلوم ہوتا ہے۔ مگر صاحبان انصاف۔ اگرچہ ایسے لوگ بہت شاذ و نادر ہیں۔ تاہم ہیں طلب خیر میں صادق ہوں۔ نیک سیرت اور بردبار لوگوں سے اگر ان کو میری کسی غلطی پر اطلاع ہو تو پردہ پوشی فرمائے کیونکہ میں قصور علم اور قلت بضاعت کا خود ہی معترف ہوں۔ چونکہ یہ شرح تبسم حسرت زیادہ خوش ہے اور دوست کے شکوے سے زیادہ شیریں ہے۔ وعدہ پورا ہونے کے وقت رقیب کی غفلت سے زیادہ خوشگوار ہے۔ میں وہ نہیں کہ اپنی تالیف کی خوبیوں کا مدعی اور غلطیوں کا قائل نہ ہوں۔ کیونکہ تعریف یا مذمت کسی کی ہے جو اپنی بھلائیوں سے بدگمان رہے۔ نہ مثل ایسے شخص کے جو اپنے طبع زاد شعر اور اپنی اولاد کا مفتون ہو۔ اب ہم مقصد کی بات شروع کرتے ہیں۔ اور اللہ تعالےٰ سے ہدایت اور عصمت چاہتے ہیں۔ اور چاہتے ہیں کہ بخیر و خوبی یہ کام انجام کو پہنچے۔ اور اللہ تعالےٰ ہم کو سعادت ابدی سے بہرہ ور اور عذاب آخرت سے حفظ و امان عطا فرمائے بحق محمد و آلہ الطیبین الطاہرین۔ فرمایا مصنف رضی اللہ عنہ نے۔

انتباہ۔ صفحہ ۲ کتاب ہذا میں جن حکما کا ذکر ہے اور ان کو شارح رح نے زمرۂ اولیا و انبیا میں شمار کیا ہے یہ تسامح ہے۔ اہل اسلام کسی شخص کے نبی ہونے کا اعتقاد نہیں رکھ سکتے جب تک نص صریح موجود نہ ہو۔

ثانیاً جس حکمت کا آیۂ کریمۂ من یوت الحکمۃ الخ میں مذکور ہے وہ حکمت ایمانی ہے نہ حکمت یونانی۔ حکمت ایمانی کتاب و سنت سے مقتبس ہے نہ اقوال حکمائے فلاسفہ ۱۲۔ ہادی

مع

تلخیص شرح و حواشی ضروری

(مصنف[1] نے بسم اللہ سے تبرکاً اور تیمناً ابتدا کی ہے)

اے بار خدا! بزرگ ہے یاد تیری اور تو سب سے بڑھ کے پاک ہے (یعنے مواد جسمانی کے لوث سے من جمیع الوجوہ مبرا ہے) تیرا ہمسایہ عزت دار اور تیرا جلال سب سے زیادہ اور تیری عظمت نمودار ہے! رحمت کا ملہ نازل کر اپنے برگزیدہ لوگوں پر جو تیری پیغمبری کے سزاوار ہیں عموماً اور خصوصاً محمد مصطفیٰ صلعم جو بشر کے سردار اور شفیع روز قیامت ہیں۔ ان پر اور ان سب پر درود و سلام ہو۔

ہم کو اپنے نور سے کامیاب ہونے والوں میں (شمار) کر۔ اور تیری نعمتوں کے یاد رکھنے والوں سے اور انعاموں کے شکر بجا لانے والوں میں۔ {یعنے توی اور حواس کو اس کام میں لاتے ہیں جس کے لئے وہ پیدا کئے گئے ہیں تاکہ کمالات انسانی حاصل ہوں}

امابعد اے بھائیو! تم کو معلوم ہو کہ حکمت اشراق کے تحریر کرنے پر جو تم نے اصرار کیا ہے اس بار بار کے اصرار نے میرے ارادہ کو سست کر دیا میرے

---

[1] - علامت مصنف رحمۃ اللہ علیہ۔

انکار کو اقرار سے بدل دیا۔ اگر مجھ پر تمھاری حاجت کی بجا آوری فرض نہ ہوتی اور مشیت الٰہی میں نہ گذر چکا ہوتا۔٭

خداوند تعالےٰ نے علما سے عہد لیا ہے کہ جو لوگ طالب ہوں اُن کو فائدہ پہنچائیں۔ اور اگر عالم بالا سے حکم نہ ہوا ہوتا جس کی نافرمانی راہ راست سے خارج کر دیتی ہے۔ تو میں کبھی اس حکمت کے ظاہر کرنے پر پیش قدمی نہ کرتا۔ کیونکہ اس میں ایسی مشکلیں ہیں جو تم کو معلوم ہوں گی۔٭

کیونکہ یہ علم محسوسات اور توہمات کے بس کے انسان عادی ہیں ماوراء ہے۔ اور برہان صحیح اور کشف صریح کا محتاج ہے۔ اے میرے دوستو خدا تم کو توفیق نیک عطا کرے۔ تم ہمیشہ مجھ سے کہتے رہے ہو کہ ایک ایسی کتاب لکھ دوں جس میں جو کچھ میں نے خلوتوں میں ذوق سے حاصل کیا ہے اس کا بیان ہو اور جو کچھ مجھ پر منازلات[۱] میں سانحے گذرے ہیں وہ ظاہر کر دیئے جائیں۔٭

ہر کوشش کرنے والا ذوق سے بہرہ یاب ہے۔ خواہ ذوق ناقص ہو۔ خواہ کامل۔ علم کسی قوم پر موقوف نہیں کہ دروازہ ملکوت کا اس کے بعد بند ہو جائے۔ اور اہل عالم پر مزید فیض روک دیا جائے۔ علم کا بخشنے والا جو عالم نور میں ہے امور غیبی میں بخل نہیں کرتا۔ سب سے بدتر وہ زمانہ ہے جس میں بساط اجتہاد لپیٹ دیا جائے۔ اور فکر کی سیر منقطع ہو جائے۔ اور مکاشفات کا باب بند ہو۔ اور مشاہدات کی راہ مسدود ہو جائے۔٭

[مشاہدہ اور مکاشفہ میں نسبت عموم و خصوص کی ہے۔ یہ مشہور ہے۔ اور مصنفؒ کے نزدیک نفس کو ایک امر جزئی کا علم حاصل ہونا فکر یا حدس یا سانحے غیبی سے خواہ وہ امر جزئی گذشتہ زمانے میں ہوا ہو خواہ حال و استقبال میں۔ اور مشاہدہ مراد ہے نفس پر انوار کے ظہور سے جس سے وہم و شک جاتا رہے۔ بعض کے

---

[۱] ۔ منازلات اصطلاح ہے اہل تصوف کی وہ احوال جو سالک پر اثنائے سلوک میں گذرتے ہیں۔ یہ تین منازل مشہور ہیں۔ ۱ منازلۂ انا وانت (میں اور تو) ۲ منازلہ انا ولا انت (میں تو نہیں) ۳ منازلۂ انت ولا انا (تو میں نہیں) تفصیل اس کی کتب تصوف میں ہے۔ ۱۲ ش۔

نزدیک مشاہدہ یہ ہے کہ حس مشترک پر غیبی صورتیں ظاہر ہوں - بعض کے نزدیک یہ متخیلہ کی کارستانی ہے - یہ لوگ اصل حقیقت سے جاہل ہیں -]

میں نے قبل اس کتاب کے اگرچہ تاخیر ہوئی اور موانع واقع ہوتے رہے تمھارے واسطے مشائین کے طریقہ پر کتابیں لکھی ہیں - ان کتابوں میں اُن کے قواعد کا خلاصہ کیا ہے - منجملہ کتب ایک مختصر کتاب تلویحات لوحیہ وعرشیہ ہے جس میں اکثر فوائد شامل اور محض قواعد تحریر کیئے گئے ہیں - اگرچہ کتاب کا حجم بہت کم ہے - اس کے سوا کتاب لمحہ (یا لمحات) تصنیف کی [معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے تلویحات اور لمحات کو قبل حکمۃ الاشراق کے شروع کیا تھا - اور حکمتہ الاشراق کے اثنائے تحریر میں اس کو ختم کیا] اور کتابیں مقاومات اور مطارعات بھی لکھی ہیں - اور منجملہ کتب وہ کتابیں جو لڑکپن میں تالیف کی تھیں (الواح وہیاکل النور) اس کتاب کا سیاق جدا گانہ ہے (کیونکہ اس کی بنا ذوق اور کشف پر ہے بخلاف سیاق مشائین کے کیونکہ وہ بعض بحث پر مبنی ہے) اور یہ طریقہ قریب تر ہے اس طریقہ سے (کیونکہ منطق جو اس کتاب میں مذکور ہے وہ بہت ہی مختصر ہے اُس سے اکثر فروع حذف کر دیئے گئے ہیں) اس میں نظم و ضبط زیادہ ہے - اور اس سے تحصیل علم میں بہت کم دشواری ہے (کیونکہ اس میں لب لباب لیا گیا ہے اور مطالب میں بہتر ضبط اور تہذیب ہے) یہ امور پہلے مجھ کو فکر سے نہیں حاصل ہوئے بلکہ اس کا حصول ایک اور ہی امر سے ہے (یعنے ذوق وکشف سے بہ سبب ریاضت اور مجاہدۂ نفس کے حاصل ہوئے اولاً) پھر اُن کے حاصل ہونے کے بعد میں نے اُن پر حجت طلب کی (اور فکر سے برہان قائم کی) حتےٰ کہ اگر حجت سے قطع نظر کروں تو بھی کوئی مشکک مجھ کو شک میں نہیں ڈال سکتا - علم انوار کا جو میں نے ذکر کیا ہے (معرفت مبداء اول وعقول ونفوس انوار عرضیہ اور اُن کا احوال اور جو کچھ کشف اور ذوق سے حاصل ہوا ہے) اور کل امور جو اُن پر مبنی ہیں (مثل اکثر حصہ علم طبیعی اور بعض حصہ علم الٰہی یعنے وہ امور جو فکر سے حاصل ہوتے ہیں) اور اس کے سوا (فروع علم انوار) خدا کی راہ پر چلنے والے ان امور میں میرے مددگار ہیں - (یعنے حکماء متالہین اور عرفاء ربانیین) وہ (یعنے مذکور علم انوار) ذوق ہے -

امام حکمت ہمارے رئیس افلاطون کا (یعنے یہ وہ ہی مطالب ہیں جو کتاب طیماؤس وغیرہ میں حکیم موصوف نے تحریر کیئے ہیں) وہ صاحب نعمات و انوار تھا (افلاطون پیشوائے حکمت ہے کیونکہ امام الباحثین ارسطاطالیس خود اسی کی نیکیوں سے ایک نیکی تھا) اسی طرح اس کے پہلے ابو الحکمت ہرمس سے لے کے افلاطوں کے زمانے تک جو بڑے بڑے حکیم بزرگان حکمت مثل ابناذقلس و فیثاغورس وغیرہا گذرے ہیں۔ (یعنے یہ ذوق جمیع حکما کا ہے جو قبل افلاطون کے تھے۔ ہرمس الہرامہ مصری یعنے ادریس نبیؑ سے افلاطون تک اور جو کبار حکما اس درمیان میں ہوئے ابناذقلس اور اُن کا شاگرد فیثاغورس پھر سقراط اور اُس کا شاگرد افلاطون۔ افلاطون کے شاگرد ارسطاطالیس سے حکمت بحثی کا دور ہوا)

قدیم حکما کا طریقہ رمز[له] کا تھا۔ اور جس شخص نے ظاہر عبارت کو دیکھ کے اُن کو رد کیا اور اصل مقاصد پر توجہ نہیں کی اُس نے رمز کو رد نہیں کیا۔ اور اس قیاس پر قاعدۂ اشراقیہ نور و ظلمت جو طریقہ حکماء فارس کا تھا مثل جاماسپ اور فرشاد شور اور بوزرجمہر اور اُن کے قدما۔ اور وہ قاعدہ کفار مجوس اور مانی کا نہیں ہے جو کفر و الحاد ہے اور شرک کی طرف لیجاتا ہے۔ (خدائے تعالٰی اس سے بزرگ و برتر ہے)

یہ نہ گمان کرو کہ حکمت اُسی زمانہ قریب میں تھی۔ اُس مدت کے بعد بلکہ عالم کبھی حکمت سے خالی نہیں ہوا اور نہ ایسے شخص سے جو اس حکمت پر قائم ہو اُسی کے پاس حجتیں اور روشن دلیلیں ہوتی ہیں (اس لیئے کہ عنایت الٰہی کسی زمانہ سے مخصوص نہیں ہے۔ کوئی زمانہ حکماء متالہین اور صاحبان

له۔ ہرمس اور انباذقلس و فیثاغورس اور سقراط اور افلاطون اپنے کلام کو رمز سے بیان کرتے تھے۔ تاکہ لوگ اس کو غور و فکر سے حل کریں یا مثل کتب آسمانی کے جن میں اکثر حقیقتیں تشبیہ و استعارہ کے طور پہ بیان ہوتی ہیں تاکہ جمہور کے فہم سے قریب ہو۔ خاص اُس کے باطن سے مستفید ہوں۔ اور عام ظاہر سے۔ اگر یہی باتیں صاف صاف بیان کرتے تو عوام اُن کو قتل کرتے اور معاشرت میں فساد واقع ہوتا اس لیئے حکمت مرموزہ پر بنا کی اور خواص کو اسرار سے مطلع کیا۔ ۱۲ ش۔

شرع متین سے خالی نہیں ہوتا۔ خواہ ایک شخص ہو خواہ ایک جماعت۔ اگر زمانہ ایسے شخص یا جماعت سے خالی ہو تو فساد عظیم برپا ہو) اور ایسا شخص زمین پر خدا کا خلیفہ ہے۔ اور یہی ہوتا رہے گا جب تک زمین و آسمان قائم ہیں۔*

اختلاف جو متقدمین اور متاخرین میں ہے وہ محض الفاظ میں ہے اور اُن کی عادتوں کا فرق تصریح و تعریض میں (تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ قدما کی حکمت مرموز تھی اور وہ اشارہ کنایہ سے مطالب کو ادا کرتے تھے تاکہ مفسدہ نہ ہو) کل حکما تینوں عالموں کے قائل ہیں۔ (عالم عقول۔ عالم نفوس۔ عالم اجرام) سب کا اتفاق توحید پر ہے۔ اور اصول مسائل میں بھی کوئی نزاع نہیں ہے (امہات مسائل توحید نبوت سعادت و شقاوت معاد۔ مسئلہ الٰہی و صفات سلبیہ و ثبوتیہ میں سب متفق ہیں۔ البتہ فروع میں اختلاف ہوا ہے (معلم اول ارسطاطالیس) اگرچہ عظیم الشان بات کی تہ کو پہنچنے والا اچھا گہری نظر رکھتا تھا لیکن اس کی تعریف میں اتنا مبالغہ نہ کرنا چاہیئے کہ اس کے اُستادوں کی تحقیر لازم آئے۔ ان میں سے اکثر انبیا اور صاحبان نوامیس (شارع) تھے مثل اغاثاذیمون اور ہرمس واسقلینوس وغیرہم کے۔ (اس بیان میں اشارہ ہے ابو علی سینا کی طرف منطق الشفا کے آخر میں ارسطو کی بہت مدح کی اور افلاطون کی شان میں قصور کیا ہے)

طبقات حکما

حکما کے مراتب بہت سے ہیں اور ان میں طبقات ہیں۔ (۱) ایک طبقہ ان میں سے وہ حکیم الٰہی ہے جو خدادانی میں انہماک رکھتا ہے اور بحث نہیں کرتا۔ (۲) دوسرا طبقہ جو بحث زیادہ کرتے ہیں اور خدادانی نہیں رکھتے۔ (۳) تیسرا طبقہ حکیم الٰہی تالہ (خدادانی) اور بحث دونوں میں توغل کرتے ہیں (۴ و ۵) چوتھا اور پانچواں طبقہ حکیم الٰہی تالہ میں توغل بحث میں متوسط یا ضعیف (۶ و ۷) چھٹا اور ساتواں طبقہ حکیم متوغل بحث میں یا متوسط تالہ میں یا ضعیف (۸) آٹھواں طالب خدادانی و بحث (۹) طالب تالہ فقط (۱۰) طالب بحث فقط۔

مرتبہ رئیس الحکما

جب زمانہ میں ایسا حکیم موجود ہو جس کو تالہ اور بحث دونوں میں توغل ہو۔ تو اُسی کو ریاست ہے۔ اگر نہ ملے تو وہ جس کو تالہ سے توغل ہے اور بحث میں متوسط۔ اگر ایسا بھی نہ ملے تو وہ حکیم جو تالہ میں توغل رکھتا ہے اور بحث نہ کرتا ہو۔

وہی خلیفہ اللہ ہے۔ زمین کبھی ایسے حکیم سے خالی نہیں رہتی جس کو تالہ سے توغل ہو۔ خدا کی زمین پر اس کو ریاست نہیں ہوتی جو بحث کرتا ہو اور تالہ سے توغل نہ رکھتا ہو۔ کیونکہ زمین ایسے حکیم سے خالی نہیں رہتی جس کو تالہ میں توغل ہو وہ محض بحث کرنے والے سے ریاست کا زیادہ حق رکھتا ہے۔ کیونکہ خلیفہ اور وزیر ملک کے لئے یہ ضرور ہے کہ اُس کو وہ مل سکے جس کے وہ درپے ہے۔ (کیونکہ صاحب تالہ میں خدا تعالےٰ اور عقول سے قوت اخذ کرنے کی ہے بغیر فکر و نظر کے اتصال روحانی سے اور بحث کرنے والے کو بغیر مقدمات اور فکر و نظر کے کچھ نہیں مل سکتا۔ لہٰذا متالہ باحث سے اولیٰ ہے)

ریاست سے میری یہ مراد نہیں ہے کہ اس کو تغلب ہو (کبھی صاحب ریاست کو تغلب ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔ بلکہ استحقاق پیشوائی کا اُس کو کمالات کی وجہ سے ہے) کبھی تو امام متالہ صاحب حکومت اور ظاہر ہوتا ہے اور کبھی پوشیدہ اور اُسی کو تمام انسان قطب کہتے ہیں اُسی کی ریاست ہے اگرچہ انتہا درجہ کی گمنامی میں ہو۔ اور جب سیاست اُس کے ہاتھ میں ہو تو وہ زمانہ روشن (نوری) ہوتا ہے اور جب زمانہ تدبیر الٰہی سے خالی ہوتا ہے تو تاریکی غالب ہوتی ہے۔

سب سے جیّد طالب وہ ہے جو تالہ اور بحث دونوں کا طالب ہو پھر تالہ کے طالب کا درجہ ہے پھر بحث کے طالب کا۔

اور یہ کتاب ہماری طالب تالہ اور بحث کے لئے ہے۔ اور ایسے بحث کرنے والے کا اُس میں حصہ نہیں ہے جو تالہ نہیں رکھتا۔ یا تالہ کا طالب نہیں ہے۔ اور اس کتاب سے اور اس کے رموز سے بحث کرنے والے کو چاہیئے کہ مجتہد متالہ یا طالب تالہ سے بحث کرے۔ اور سب سے کم درجہ اس کتاب کے پڑھنے والے کا ایسا ہونا چاہیئے کہ اُس پر نور کی جھلک پڑ چکی ہو۔ (یعنے عالم عقول کا فیضان اس پر ہو چکا ہو اور یہ فیضان بعد ریاضت اور مجاہدہ کے ہوتا ہے یہ فیضان اکسیر حکمت ہے) اور ایسی روشنی پڑنے کا ملکہ ہو گیا ہو۔ اور اس کے سوا کوئی اس کتاب سے اصلاً فائدہ نہیں پا سکتا۔ جو شخص محض بحث کرنے کا ارادہ رکھتا ہو اس کو چاہیئے کہ طریقہ مشائین کا اختیار کرے۔ کیونکہ وہ صرف بحث کرنے

کے لئے اچھا اور مضبوط ہے۔ اور قواعد اشراقیہ میں ہم کو اس کے ساتھ کچھ کلام نہیں ہے نہ مباحثہ کرنا ہے (کیونکہ ہمارے اس کے اصول اور ماخذ میں فرق ہے وہ بحث اور فکر سے تحصیل علم چاہتا ہے اور ہم مشاہدۂ انوار سے) بلکہ اشراقیوں کا کام بغیر سوانح نوریہ کے منتظم نہیں ہو سکتا (یعنے جب تک نور سرمدی کی تابش نہ ہو صاحب اشراق کچھ نہیں کر سکتا) اس لئے کہ ان قواعد سے بعض ان انوار پر مبنی ہیں۔ حتے کہ جب ان کو اصول میں کوئی شک ہوتا ہے تو سلم مخلعہ[1] سے وہ شک زائل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح سے جیسے ہم محسوسات کا مشاہدہ کرکے یقین حاصل کرتے ہیں پھر اس پر علوم صحیحہ کی بنیاد رکھتے ہیں مثل علم ہیئت وغیرہ کے۔ اسی طرح ہم روحانیات میں اشیاء کا مشاہدہ کرکے اس پر علوم الہیہ کی بنیاد رکھتے ہیں۔ اور جس شخص کی یہ راہ نہ ہو وہ حکمت میں کوئی چیز نہیں ہے۔ اور شکوک اُن سے کھیلتے ہیں۔ (جیسا کہ مشائین کی قیل و قال اور رد و قبول اور اضطراب و عدم اطمینان سے ظاہر ہے)۔

منطق کا بیان

وہ آلہ (منطق) جو فکر کو خطا سے بچانے والا ہے۔ یہاں ہم نے اس کو نہایت اختصار کے ساتھ ضبط کیا ہے۔ ضوابط تھوڑے سے اور فائدے بہت ہیں۔ طالب ذکی کے لئے کافی ہیں جو اشراق کا خواہاں ہو۔ جو شخص اس علم کی تفصیل چاہتا ہو جو کہ آلہ ہے اُس کو چاہیئے کہ مفصل کتابوں کی طرف رجوع کرے جیسے تلویحات و مطارحات اور شفا اور نجات وغیرہ۔ اور مقصود ہمارا اس کتاب میں دو قسموں پر منحصر ہے۔

[قسم اول ضوابط الفکر۔ مقالہ اولیٰ معارف و تعریف۔ ضوابط ثلثہ (۱) دلالت قصد
(۲) دلالت حیطہ۔ (۳) دلالت تطفل۔]

پہلی قسم فکر کے ضابطوں کے بیان میں۔ اور یہ صناعت منطق ہے جس میں فکر صحیح کو فاسد سے پہچانتے ہیں اور اس کی تین قسمیں ہیں اول معارف اور تعریف میں دوسری حجج اور اس کے مبادی میں اور تیسری حل مغالطات میں اور اس میں بعض مہمات قواعد کا بیان ہے جس کی قسم انوار میں ضرورت ہوتی ہے۔ اور اسی کی طرف مصنفؒ نے اشارہ کیا ہے کہ اس میں تین مقالہ ہیں اور دوسری قسم انوار الہیہ

---

[1] سلم مخلعہ سے مراد ہے جب کہ نفس بدن سے جدا ہو کے مبادی عقلیہ کا مشاہدہ کرے۔ ۱۲

اور اس کے متعلقات میں مبادی وجود اور اُس کی ترتیب وغیرہ۔ اور اس میں تین مقالہ ہیں **مقالۂ اولیٰ** ۔ معارف اور تعریف کے بیان میں ۔ اور اس میں چند ضابطہ ہیں ۔

۱- پہلا ضابطہ لفظ کی دلالت اس معنے پر جس کے لیئے وہ لفظ وضع کیا گیا ہے۔ دلالت قصد ہے ۔ اور جزو معنے پر دلالت حیطہ ہے ۔ اور لازم معنے پر دلالت تطفل ہے ۔ دلالت قصد دلالت تطفل کی متابعت سے خالی نہیں ہوتی ۔ کیونکہ کوئی ایسی شے موجود نہیں ہے جس کے لیئے کچھ لازم نہ ہو ۔ کبھی دلالت حیطہ سے خالی ہوتی ہے ۔ کیونکہ ایسی چیزیں بھی ہیں جن کو کوئی چیز لازم نہیں ہے ۔ اور **عام** دلالت نہیں کرتا **خاص** پر مع اس کی خصوصیت کے ۔ پس جو شخص کہے کہ میں نے حیوان دیکھا ممکن ہے کہ وہ کہے کہ میں نے انسان نہیں دیکھا اور یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ کہے کہ میں نے جسم یا متحرک بالارادہ نہیں دیکھا ۔

ب دوسرا ضابطہ وہ یہ ہے کہ جو چیز تجھ سے غائب ہے اُس کا ادراک جو اُس مقام کے لائق ہے وہ اس طرح ہوتا ہے کہ اُس شے کی حقیقت کی مثال تجھ میں ہے ۔ کیونکہ جو شے بذات خود غائب ہے اگر اُس کا کوئی اثر تجھ میں حاصل نہیں ہوا ہے تو دونوں حالتیں یعنے علم سے پہلے اور علم کے بعد برابر ہوں گی ۔ اور یہ محال ہے ۔ اور اگر اُس کا کوئی اثر تجھ میں حاصل ہوا ہے اور مطابق نہیں ہے تو تجھ کو اس چیز کا علم جیسی وہ چیز ہے نہیں ہوا ۔ لہذا ضرور ہے کہ جس جہتہ سے تجھ کو اُس کا علم ہوا ہے وہ ضرور مطابق ہو ۔ اس لیئے جو اثر تجھ میں اُس چیز کا ہے وہ اس چیز کی مثال ہے ۔ اور وہ معنے جو اپنی ذات میں کثیر تعداد سے مطابقت کی صلاحیت رکھتا ہے اُس کو معنے کے اعتبار سے عام اور جو لفظ اس پر

---

۵۱ - یعنے شے فی الخارج کے مطابق نہیں ہے ۔ ۱۲ ش ۔

۵۲ - مفروض یہ ہے کہ تجھ کو اُس چیز کا علم ہو جیسی وہ چیز ہے ۔ ۱۲ ش ۔

۵۳ - وہ معنے جو کثیرین کی شرکت کو مانع نہ ہو کلی معنے کہتے ہیں اور جو لفظ اُس پر دلالت کرے اُس کو لفظ کلی کہتے ہیں ۔ یہ بجائے اس کے شیخ اشراق نے معنے عام اور لفظ عام اصطلاح قرار دی ہے ۔ ۱۲ ش ۔

دلالت کرتا ہے وہ لفظ عام ہے۔ یہ اصطلاح ہم نے قرار دی ہے۔ مثلاً لفظ انسان اور اُس کا معنی۔ اور وہ مفہوم لفظ کا جس میں شرکت کا اصلاً تصور نہ ہو سکے وہ معنے شاخص ہے۔ اور اس اعتبار سے جو لفظ اس پر دلالت کرے وہ لفظ شاخص ہے۔ ؎

معلوم ہو کہ جو شخص کسی کتاب کی شرح لکھے اُس پر واجب ہے کہ اُن اشیا کا ذکر کرے جس کو قدما رؤس ثمانیہ کہتے ہیں۔ ایک اُن میں سے علم کی غرض ہے۔ یعنے اس علم کے حاصل کرنے کی علت غائی۔ تاکہ جو شخص اس علم میں نظر کرنا چاہتا ہے اُس کا یہ کام بیکار نہ ہو۔ دوسرے منفعت تاکہ طالب کو شوق اس کی تحصیل کا پیدا ہو۔ تیسرے نام اور عنوان کتاب تاکہ ناظر کو اجمالاً وہ یاد رہے جس کی تفصیل غرض میں ہے۔ چوتھے مؤلف یعنے مصنف کتاب تاکہ طالبعلم کے قلب کو تسکین ہو۔ کیونکہ مصنفین کے احوال میں اختلاف ہے۔ اور تصنیف کی شرط یہ ہے کہ جس چیز کا ذکر واجب ہے اُس سے زیادہ نہ ہو اور جس قدر ضروری ہے اس سے کم بھی نہ ہو۔ اور الفاظ غریب اور مشترک کے استعمال سے پرہیز کریں اور وضع کتاب میں ردائت نہ ہو یعنے جس چیز کا ذکر جہاں مناسب ہو وہیں ہو۔ اس میں تقدیم و تاخیر نہ ہو۔ پانچویں کسی علم سے موقوف علیہ مسائل کو تلاش کرے۔ چھٹے اس علم کا مرتبہ علوم یعنے اس علم کو کس علم سے پہلے اور کس کے بعد سیکھنا چاہیئے۔ ساتویں کتاب کی تقسیم یعنے کتاب کے ابواب تاکہ جو مطلب درکار ہو اس کو اس کے باب میں دیکھ سکیں۔ آٹھویں انحاء تعلیم اور وہ یہ ہیں تقسیم تحلیل تحدید برہان تاکہ معلوم ہو کہ کتاب میں یہ سب آگئے ہیں۔ یا ان میں سے بعض۔

جب یہ معلوم ہوا تو اب طالب علم کو جاننا چاہیئے کہ غرض منطق سے یہ ہے کہ تمیز کر سکے صدق و کذب میں اقوال کے اور خیر و شر میں افعال کے اور حق و باطل میں اعتقادات کے اور منفعت اس علم کی یہ ہے کہ قدرت حاصل ہو علوم نظری اور عملی کی تحصیل پر کیونکہ استعداد منطق کی تحصیل سے پہلے ناقص ہوتی

لہ۔ عام اصطلاح جزئی معنی ور جزئی لفظ ہے۔ ۱۲ ش۔

اور اس کی تحصیل کے بعد کامل ہو جاتی ہے۔ اور تاکہ کمال کے قریب ہو جائے
کیونکہ کمال انسانی یہ ہے کہ حق کی معرفت حاصل ہو تاکہ اُس کا اعتقاد کرے۔
اور نیکی کی معرفت حاصل ہو تاکہ اُس کے موافق کام کرے۔ اور حقیقی نیکیاں
جن کو فضائل کہتے ہیں یہ ہیں۔ شجاعت اور عفت اور حکمت ہے اور اُن کا
مجموعہ عدالت ہے۔ اور غیر مجازی عمدہ کھانے اور شادیاں مرضی کے موافق
اور ایسی باتیں سُننا جن سے دل لگے گانا وغیرہ اور نفیس پوشاک اور حکم کا
نفاذ اور کام کا رواں یعنے ریاست اور حکومت وغیرہ۔ ﴿

منطق سے کچھ تو فرض ہے اور وہ برہان ہے کیونکہ وہ تکمیل ذات
کے لیئے ضروری ہے۔ اور بعض نفل ہے اور وہ قیاس کی اور قسمیں ہیں۔
سوا برہان کے اور اس کا نفع وہ لوگوں سے خطاب کرنا (یعنے علم خطابت)۔
اور منطق زینہ ہے علوم کا اور جو طلب علم کرتا ہو بغیر اس کے کہ اُس پر وثوق
ہو یعنے غلطی سے امان میں نہ ہو وہ مثل حاطب لیل کے ہے یعنے اندھیری رات
میں لکڑیاں چُننے والا جس کو خشک و تر کی تمیز نہیں ہو سکتی یا وہ جس کو رمد چشم
عارض ہو جو روشنی کو نہیں دیکھ سکتا نہ اس لیئے کہ موجد کا بخل اس کا سبب ہو
نعوذ باللہ! بلکہ اسی کی استعداد کا قصور ہے اور اگر کوئی صحیح نظر یا اچھا کام ایسے
شخص سے ہو جائے تو اُس کی مثال گاہ گاہ باشد کہ کودک ناداں بغلط بر ہدف
زند تیرے یا جیسے بڑھیاں چٹ پٹ علاج کرتی ہیں اور بعض اوقات مریض کو
صحت بھی ہو جاتی ہے ﴿

اور جس شخص نے علوم عامی لغت و نحو و شعر اور ترسیل اور فقہ و کلام
و طب اور حساب وغیرہ پڑھے اور منطق نہیں جانتا وہ مثل ایسے شخص کے ہے
جو ایک بھیڑوں یا بکریوں کے گلّے کا چرواہا ہو اور ریاست و حکومت نہ رکھتا ہو ﴿

اور کبھی منطقی سے بھی خطا ہو جاتی ہے مگر نوافل میں نہ مہمات میں مگر جب
وہ اس کو قوانین منطقیہ پر عرض کرتا ہے یعنے جانچتا ہے تو اس کو غلطی کا علم ہو جاتا ہے
جیسے حساب میں کچھ بھول چوک ہو جائے تو حسابی قاعدوں سے اس کی جانچ پڑتال
فوراً ہو سکتی ہے۔ لہٰذا منطق وہ آلہ ہے جو ذہن کو خطا سے بچاتا ہے اور اس کی

وجہ سے اعتقاد صحیح پیدا ہوتی ہے مع اسباب وعلل اور نہج سلوک اور جس نے
اس علم کو حاصل کیا اس کی مشکلیں آسان ہوگئیں۔ اس علم کا نام منطق ہے
نطق سے مشتق ہے اور اس سے نطق داخلی مراد ہے اور وہ قوت جس میں
معانی مرسوم ہیں اور منطق اس کو مہذب کرتی ہے۔ منطق کا مؤلف حکیم
ارسطاطالیس ہے [illegible] متصلات اور منفصلات کے لوازم
اور اقترانیات شرطیہ [illegible] کیے ہیں ان سے نہ دنیا میں کوئی نفع ہے۔
[illegible] اور شطارت اور ثمر کو گھٹا دیا
[illegible] مثل فن برہان اور مغالطہ۔ منطق کسی علم کا
[illegible] دوسرے علموں کی تحصیل کا وسیلہ ہے خواہ
علوم نظری ہوں خواہ عملی۔ اور نسبت اس کی فلسفہ سے جیسے نحو کو نسبت ہے
کلام سے اور عروض کو شعر سے۔ لیکن اگر فصاحت اور ذوق سلیم ہے تو نحو اور
عروض کی ضرورت نہیں ہوتی مگر منطق ناگزیر ہے طالب کمال کے لیے مگر یہ کہ کوئی انسان
تائید الٰہی سے مؤید ہو یعنی معصوم ہو۔ اور اس کا مرتبہ علوم میں بالنسبت علوم حکمیہ کے
کیا ہے یہاں اس کی ضرورت ہے کہ علوم حکمیہ کی طرف ایک اجمالی اشارہ کیا جائے۔ پس
ہم کہتے ہیں کہ حکمت نفس انسانی کا کمال ہے تاکہ تحصیل کی جائے ماہیت موجودات کی جو
وہ نفس الامر میں کیا ہیں اور جو ہم پر واجب ہے کہ اس کو جان کے عمل میں لائیں تاکہ ہم عالم
معقول اور سعادت انتہائی کے لیے مستعد ہو جائیں۔ اور حکمت قسمت اولی سے دو قسموں میں منقسم
ہے کیونکہ یا تو اس کو ایسے امور سے تعلق ہے جو ہم کو معلوم کرنا چاہتے ہیں نہ یہ کہ ہم ان کو
عمل میں لائیں یعنی وہ امور جو ہماری قدرت اور ہمارے اختیار میں نہیں ہیں۔
جو علم ایسے امور سے متعلق ہے اس کو حکمت نظری کہتے ہیں اور جو ایسے امور
سے تعلق رکھتی ہے جن کو ہمیں جاننا چاہیئے تاکہ ہم عمل میں لائیں اس کو
حکمت عملی کہتے ہیں اور ان دونوں کی تین تین قسمیں ہیں کیونکہ وہ امور جو ہمارے
مقدورات سے نہیں ہیں یا ایسے ہیں جو اپنے وجود اور حدود میں یعنے خارج اور
ذہن میں مادہ کے محتاج ہیں ایسے امور کے علم کو طبیعی کہتے ہیں۔ اور یہ سب
سے کمتر علم ہے یا وہ امور جو اپنے وجود میں مادہ کے محتاج ہیں نہ اپنے حدود میں

ایسے علوم کا علم ریاضی ہے اور یہ علم اوسط ہے۔ اور وہ امور جو نہ اپنے وجود میں محتاج مادہ کے نہیں نہ اپنے تصور میں وہ جیسا کہ علم الٰہی ہے۔ اور یہ علم سب سے اعلیٰ ہے۔ اور اس کے مبادی ارباب ملت الٰہیہ سے ماخوذ ہیں۔ بر سبیل تنبیہ اور ان کی تکمیل کے لئے بہ سبیل برہان قوت عقلی کے کمال سے تصرف کیا جاتا ہے۔ حکمت عملیہ وہ امور جو تعلق رکھتے ہیں ہمارے اعمال سے اگر وہ علم ایسی تدبیر کا ہو جس کو خصوصیت ہے شخص واحد سے تو وہ علم اخلاق ہے اور اگر تدبیر منزل سے تعلق رکھتی ہے تو وہ علم تدبیر منزل ہے۔ اور یہ تمام نہیں ہو سکتی مگر اجتماع منزلی سے یا علم سیاست ہے جو پورا نہیں ہوتا۔ مگر اجتماع مدنی سے اور اس کو سیاست مدن کہتے ہیں اور ان علموں کا مبدء بھی شریعت الٰہی کی جہت سے ہے اور شریعت ہی سے کمالات اس کے حدود کے ظاہر ہوتے ہیں۔ پھر قوت نظر سے قوانین کی معرفت حاصل کرتے ہیں تاکہ اس کو جزئیات میں استعمال کریں۔ حکمت خلقیہ کا فائدہ یہ ہے کہ فضائل کا علم حاصل کر کے اس کے اکتساب کی سعی کی جائے۔ اور رذائل کو معلوم کر کے ان سے اجتناب کیا جائے۔ اور حکمت منزلیہ کا فائدہ یہ ہے کہ جو لوگ ایک ساتھ ملکے ایک مکان میں سکونت کرتے ہیں جیسے میاں بی بی بچے نوکر چاکر وہ مصلحت عقلی سے مل جل کے بسر کریں۔ اور حکمت مدنیہ کا یہ قاعدہ ہے کہ کیفیت مشارکت کی ان اشخاص میں جو ایک شہر (یا ملک) میں سکونت رکھتے ہیں معلوم ہو اور وہ ایک دوسرے کی اعانت کریں موافق مصالح ابدان اور بقاء نوع انسان حکمت الٰہی کے مقابل سیاست ملک ہے۔ اور ریاضی کے مقابل تدبیر منزل ہے۔ اور طبیعی کے مقابل تہذیب اخلاق ہے۔ یہ سب امہات علوم ہیں اور ہر علم جزئی ان میں سے کسی ایک کی طرف منسوب ہے۔ اور اس قیاس سے منطق علم اعلیٰ کے فروع سے ہے۔ اور بعض حکما نے تقسیم علم کی اس طرح کی ہے کہ یا تو وہ علم جو دوسرے علوم کی تحصیل کا آلہ ہو یا ایسا نہ ہو۔ اول قسم منطق اور دوسری قسم یا علمی ہو یا عملی ہے۔

واضح رہے کہ حکمت مدنیہ کی بھی دو قسمیں کی ہیں۔ ایک وہ جس کو

تعلق ہے ملک سے اس کو علم سیاست کہتے ہیں۔ دوسری قسم کو نبوت اور شریعت سے تعلق ہے اس کو علم نوامیس کہتے ہیں۔ اسی لیے بعض حکما نے حکمت عملی کی چار قسمیں کی ہیں اس میں اور دوسری تقسیم میں کوئی تناقض نہیں ہے۔ کیونکہ جن لوگوں نے ثلاثی تقسیم کی ہے وہ ایک قسم میں دو قسموں کو داخل کر لیتے ہیں۔ اسی طرح حکمت نظری کی بھی چار قسمیں کی ہیں معلومات کے اعتبار سے کیونکہ اگر معلوم یا محتاج مادہ جسمیہ کا ہے وجود عینی میں یا نہیں ہے اور جو مادہ کا محتاج ہے وہ وجود ذہنی میں بھی مادہ سے مجرد نہیں ہے اس کی بحث طبیعی میں کی جاتی ہے۔ اور اگر وجود ذہنی میں مادہ کا محتاج نہیں ہے تو اس کی بحث ریاضی میں کی جاتی ہے اور دوسری قسم یعنے وہ جو مادہ جسمیہ کا محتاج نہیں ہے یا وہ مادہ سے کبھی مقارن نہیں ہوتا جیسے ذات حق جل جلالہ اور عقول و نفوس اس کی بحث علم اعلیٰ میں ہوتی ہے اور اگر مقارن مادہ کا ہوتا ہے تو اس کی بحث علم کلی یا فلسفۂ اولیٰ میں ہوتی ہے اور ایسے امور کو امور عامہ کہتے ہیں یعنے وہ امور جو مادی اور غیر مادی دونوں میں عام ہیں مثلاً ہویت وحدت و کثرت وعلت و معلول (حدوث و قدم۔ تقدم و تاخر) وغیرہ یہ امور کبھی مجردات کو عارض ہوتے ہیں کبھی اجسام کو۔ لیکن بالعرض نہ بالذات۔ کیونکہ اگر بالذات مادہ کے محتاج ہوتے تو مادہ سے ہرگز منفک نہ ہو سکتے اور مجردات ان امور سے متصف نہ ہوتے اور دونوں تقسیموں میں (حکمت نظری) کی کوئی منافات نہیں ہے۔

مرتبہ منطق کا بعد تہذیب اخلاق کے اور بعض علوم ریاضیہ کبھی مثل حساب و ہندسہ کے پہلے سکھائے جاتے ہیں تاکہ ذہن عقلیات میں قائم ہو جائے۔ پھر منطق پڑھائی جاتی ہے۔ تہذیب اخلاق کی ضرورت اس لئے ہے کہ جیسا کہ بقراط نے کہا ہے کہ جب بدن فاسد ہوتا ہے تو جتنی غذا

ﻫ۔ نومس لفظ یونانی ہے اس کے معنے قانون ہیں۔ انگریزی میں بھی ایک علم اس نام سے ہے۔ جس کو نومولوجی یعنے علم قانون سے ۱۲۔

وہی ذلیلی۔ یونان کی حوالی ... ہوا۔ جاہلی سی طرح اگر طالب علم کا ذہن اخلاق
سے مہذب نہیں ہوا اور یا عجز کی اعمال طبیعت میں نہیں ہے تو
منطق کی تعلیم سے گمراہ بن بیٹھیں گے اور جہال کا طریقہ اختیار کریں گے۔
شریعت کو پس پشت ڈال دیں گے اور حق کو پامال کریں گے۔ اور اعمال
شرعی سے باز رہیں گے کیونکہ جب ان کو معلوم ہوگا کہ حکمت کو معانی سے
تعلق ہے اور حقائق امور سے بحث ہے نہ صورتوں اور ظاہری باتوں
سے۔ حالانکہ وہ یہ سمجھیں گے کہ صورت اور معنی اور ظاہر و باطن میں
رابطہ ہے اور حکمت ہم کو یہ سکھاتی ہے کہ عمل پر لحاظ نہ کرو بلکہ حقیقت
کو دیکھو لیکن حکمت یہ نہیں سکھاتی کہ عمل کو ترک کر دو جیسا کہ اُن کا گمان
باطل ہے (حکمت یہ سکھاتی ہے کہ اشیاء کی حقیقت کو سمجھو اور بغیر دلیل کے
کسی بات کو نہ مانو تو یہ نہیں سکھاتی کہ کسی بات کو مطلقاً نہ مانو اور انکار
اور شک کا پہلو ہر بات میں اختیار کر لو) ایسے لوگ حکمت سے بہت
بعید ہیں۔ اور ریاضی کی تعلیم اس لئے مقدم رکھی تھی کہ برہان سے اُنس پیدا ہو۔

منطق کی تقسیم نو قسموں میں ہے۔ (۱) ایک ایساغوجی یعنے بحث
کلیات خمس۔ (۲) قاطیغوریاس یعنے مقولات عشر (۳) اریناس یعنے
قضایا کی بحث۔ (۴) قیاس و برہان۔ (۵) حد و غیرہ (۶) جدل۔
(۷) خطابت۔ (۸) سفسطہ و مغالطہ۔ (۹) شعر۔

انحار تعلیمیہ سب کے سب منطق میں موجود ہیں کیونکہ تقسیم اوپر سے
نیچے کی طرف بڑھنا جیسے تقسیم جنس کی انواع میں اور انواع کی اصناف میں اور
صنف کی اشخاص میں اور ذاتی کی تقسیم جنس اور نوع اور فصل میں اور عرضی
کی تقسیم خاصہ اور عرض عام میں۔ تحلیل وہ بڑھنا ہے نیچے سے اوپر کی طرف
تحدید یعنے حد کا بنانا۔ یعنے وہ جو دلالت کرے مفصلاً کسی شے کے اجزاء
مقومہ پر بخلاف رسم کے کہ وہ بھی دلالت کرتا ہے شے کی ذات پر مگر اُس
کی دلالت مجمل ہوتی ہے۔

برہان ایک مضبوط طریقہ ہے جس سے حق کا وقوف حاصل

ہوتا ہے۔ یہ جملہ اقسام منطق کے ہیں اور امہات علوم نظریہ اور عملیہ کا بیان ہے۔
لیکن شیخ مصنف کتاب کی غرض اس کتاب کی تصنیف سے منحصر ہے کہ
تحقیق حق پر اور اُن کو شہرت کی طرف التفات نہیں ہے جو خلاف
حق کے ہوا اور تعریفات حدی اور رسمی بنا بر مذہب مشائین شیخ کے نزدیک
باطل ہیں۔ اور شیخ نے قیاسات خمس کو بہ ترتیب بیان نہیں کیا۔ اور
نہ مقولات کا ذکر کیا۔ کیونکہ اس سے منطق کو صرف یہی فائدہ ہے کہ
مثالوں کا ذکر آسان ہو جائے مواد مخصوص سے اور یہ شیخ کے نزدیک
مہمات سے نہیں ہے کیونکہ مثال سے یہ غرض ہوتی ہے کہ ذہن میں جو معنے
ہیں وہ حاصل ہو جائیں خواہ وہ مطابق مثل کے ہوں خواہ نہ ہوں بلکہ کبھی
ترک تمثیل بعض وجوہ سے احتیاط کے قریب اور بہتر ہے کیونکہ ذہن کے لئے
صورتوں کو مواد سے جدا کرنا زیادہ مفید ہے اور اس میں غلطی نہیں ہوتی ۔
کیونکہ ذہن کبھی مواد اور اُس کے خصوصیات کی طرف ملتفت ہو جاتا ہے اور
غرض تمثیل کی فوت ہو جاتی ہے۔ اسی لئے اگلے لوگوں نے حروف سے
تمثیل دینے کو اختیار کیا تاکہ تمثیل کا مطلب بھی پورا ہو جائے اور صورتیں
مواد سے بھی مجرد رہیں۔ اور مصنف نے جدل اور خطابت و شعر
سے بھی تعرض نہیں کیا۔ کیونکہ یہ تینوں فن یقین حاصل کرنے کے لئے
بکار آمد نہیں ہیں۔ اور باقی چار قسمیں منطق کی یعنے قضایا و قیاس و برہان
اور مغالطہ کو بیان کیا مگر اس میں سے بھی وہی اُمور جو اہم مطالب سے
ہیں اور تزکیۂ نفس کے لئے مفید ہیں۔ اور حکمت طبیعی اور الہیات بھی مہمات
مسائل کا ذکر کیا ہے اور ریاضی میں سے کچھ بھی نہیں بیان کیا نہ اس کتاب
میں نہ اپنی کسی اور تصنیف میں۔ اس لئے کہ مطالبات میں [illegible]
کے مباحث کی بنا موہومات پر ہے۔ اب رہا علم [illegible] اس [illegible]
اشرف بیان عارفوں کی ریاضات [illegible] ذکر [illegible]
کی اور اُن کے مرتبے ان [illegible]
چونکہ موضوع منطق [illegible] میں اس [illegible] کہ

مجہول تک پہنچا دیں اور وہ معلوم ہو جائیں۔ اور معقولات ثانیہ عوارض ہیں جو عارض ہوتے ہیں معقولات اولیٰ کو۔ معقولات اولیٰ ماہیتوں کی صورتیں ہیں عقل میں کلیت اور جزئیت و ذاتیت و عرضیت اور طرفین اور وسط وغیرہ ذالک۔ منطقی کی نظر بالذات معانی سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکن معانی کو الفاظ کے ذریعہ سے تعبیر کرتے ہیں خواہ اپنی ہی ذات کے لیئے چونکہ عقل اس عالم میں شائبہ تخیل سے خالی نہیں یا دوسروں کے لیئے تو دوسروں سے جب تک کوئی لغت نہ ہو گفتگو محال ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو لغت کی ضرورت ہی کیا تھی اور اسی سے معلوم ہوا کہ صرف لغت کے جاننے پر فخر کرنا بیجا جیسے بعض فخر کرتے ہیں۔

چونکہ تصور مقدم ہے تصدیق پر لہٰذا بحث تعریفات سے ابتدا کی گئی ؎

ہر معنے جس میں غیر شامل ہو۔ پس اس معنے کو اس غیر کی نسبت سے ہم نے معنے منحط سے موسوم کیا ہے[۱]۔ ؎

تیسرا ضابطہ | ہر حقیقت یا بسیط ہے یعنے اس کا کوئی جز نہیں ہے یا غیر بسیط یعنے وہ جس کے اجزا ہوں مثلاً حیوان کہ وہ مرکب ہے جسم سے اور اس شے سے جو اس کی حیات کو واجب[۲] کرتی ہے۔ اور یہ شے نفس حیوانی ہے۔ اور پہلا (یعنے جسم) جزء عام ہے جب جسم کو اور حیوان کو ذہن میں لائیں تو جسم اعم ہے حیوان سے اور حیوان اُس کی نسبت سے منحط ہے۔ ؎

اور معنے کسی خاص شے کا جائز ہے کہ اس کے برابر ہو جیسے نطق کی استعداد انسان کے مساوی ہے یا اس سے اخص ہو جیسے رجولیت انسان سے اخص ہے ؎ حقیقت[۳] کے کبھی عوارض ہوتے ہیں ایسے عوارض جو اس کی ذات سے

---

[۱]۔ مثلاً انسان کے معنے ہیں غیر انسان یعنے حیوان شامل ہے پس انسان اس معنے سے منحط ہے۔ ۱۲۔ ش

[۲]۔ واجب فلسفہ کی اصطلاح میں وہ ہے جس کا ہونا ضروری ہو۔ اس کا مقابل ممتنع ہے جس کا نہ ہونا ضروری ہو۔ ممکن وہ ہے جس کا ہونا نہ ہونا دونوں مساوی ہوں۔ اگر کسی علت سے وجود کو ترجیح ہو تو وہ واجب بالغیر ہو جاتا ہے۔ اگر عدم کو ترجیح ہو تو ممتنع بالغیر ہو جائیگا۔

[۳]۔ واضح ہو کہ ضحک مطلق خاصہ ذاتی ہے۔ اور ضحک مفارق عرض و مفارق یہ فرق قابل لحاظ ہے۔

جدا ہو سکتے ہیں مفارق ہیں مثلاً ضحک بالفعل (اس وقت ہنستے ہونا) انسان کا عرض مفارق ہے۔ اور کبھی عوارض حقیقت کو لازم ہوتے ہیں۔ اور لازم تام کو نسبت حقیقت کے ساتھ وجوب کی ہے۔ مثلاً نسبت زاویوں کی مثلث کے ساتھ۔ کیونکہ یہ نسبت وہم میں اُس شے[1] سے دور نہیں ہو سکتی۔ یہ ایسی نہیں ہے کہ کسی بنانے والے[2] نے مثلث کو تین زاویوں کا بنا دیا ہے۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو کبھی تین زاویہ اُس کو لاحق ہوتے اور کبھی نہ لاحق ہوتے اور مثلث کا تحقق[3] بغیر اس کے ہو سکتا اور یہ نفس حقیقت کے اعتبار سے محال ہے۔

چوتھا ضابطہ ہر حقیقت کے متعلق اگر تم معلوم کرنا چاہو کہ اس کی ذات کو ضرورۃً کیا لازم ہے بغیر اس کے کہ کوئی فاعل اُس کو اُس کے ساتھ ملا دے اور وہ جو غیر کی طرف سے اُس کی ذات کے ساتھ الحاق کیا گیا ہو تو تم کو چاہئے کہ صرف حقیقت پر نظر کرو اور اُس کے سوا ہر چیز سے قطع نظر کر لو پس وہ چیز جس کا حقیقت سے دور کرنا محال ہو وہ حقیقت کی تابع ہے۔ اور اُس کی واجب کرنے والی ہے۔ اور اُس کی علت نفس حقیقت[4] ہے۔ کیونکہ سوا ذات کے اور کوئی چیز اس کی موجب ہوتی تو اس کا لاحق ہونا اور اس کا (رفع) دور ہونا دونوں ممکن ہوتے۔ اور جزء کی نشانیوں سے یہ ہے کہ اُس کا تعقل کل پر مقدم ہے اولاً اور جزء کو کل کے تحقق میں دخل ہے۔ اور ایسا جزء جس سے کوئی شے موصوف ہو مثلاً حیوانیت انسان کے لئے اور مثل اُس کو مشائین کے یہاں ذاتی کہتے ہیں اور ہم اُن اشیاء کو موجب اور عرض لازم اور مفارق کہتے ہیں جن کا متاخر حقیقت سے تعقل ان کا اور حقیقت کو کچھ دخل اُس کے (عرض) وجود میں ہے اور

---

[1] ممتنع الرفع یعنے غیر منفک ہے۔۱۲

[2] کیونکہ مثلث کا تین زاویوں کی شکل ہونا اس کی ماہیت کی جانب سے ہے۔ نہ یہ کہ کسی نے اوپر سے بڑھا دیا ہو۔۱۲۔م۔

[3] تحقق کے معنے حقیقت میں کسی شے کا موجود ہونا۔۱۲۔

[4] یعنے جو چیز ذات سے عدم انفکاک ہے اُس کی موجب اور علت خود ذات ہے نہ کوئی اور شے۔۱۲۔م

عرض کبھی اعم ہوتا ہے شے سے ۔؂
مثلاً استعداد چلنے کی جو شامل ہے انسان اور غیر انسان کو اور استعداد
ضحک خاص انسان کے لئے ہے اور وہ غیر میں نہیں پائی جاتی ۔؂

پانچواں ضابطہ معنی عام کا تحقق ذہن کے باہر نہیں ہوتا کیونکہ اگر تحقق ہو تو ضرور ہے کہ اس کی ہویت[1] تمیز کی جا سکے غیر سے جس کی شرکت اس کے ساتھ تصور نہیں کی جا سکتی ۔ پس (أ) تخصیص احاد سے مراد ہے کہ جو امور کسی معرّف کی تعریف میں مذکور ہوں اُن میں سے ہر ایک معرف سے خصوصیت رکھتا ہے جیسے انسان کی تعریف میں ناطق ضاحک کاتب متفکر یہ رسم ناقص ہے ۔ کیونکہ اس میں جنس کا ذکر نہیں ہے (ب) تخصیص بعض سے مراد ہے جب کہ بعض اجزا معرف سے مخصوص ہوں اور بعض مخصوص نہ ہوں ۔ غیر مختص کی مثال جنس ہے ۔ مختص کی مثال فصل یا خاصہ ہے ۔ جیسے انسان کی تعریف جنس قریب اور فصل سے حیوان ناطق یہ حد تام ہے یا حیوان ضاحک یہ رسم تام ہے ۔ اگر تعریف میں جنس بعید لیں مثلاً جوہر ناطق کہیں تو یہ حد ناقص ہوئی اگر کہیں جوہر ضاحک تو رسم ناقص ہے ۔ اسی طرح اگر بجائے جنس کے عرض عام کو اختیار کریں اور کہیں ماشی ناطق یہ حد ناقص ہے اور اگر کہیں ماشی ضاحک تو یہ رسم ناقص ہے ۔؂

(ج) اجتماع جب کہ نہ احاد مخصوص ہوں معرف سے نہ بعض بلکہ جب اجزا کو ملا کے ذکر کریں اُس کو خاصہ مرکبہ کہتے ہیں مثلاً خفاش کی تعریف میں کہیں طائر ولود (بچے جننے والا پرند) اُن میں سے ہر جزء عام ہے خفاش اور غیر خفاش کو مگر مجموع مخصوص ہے خفاش سے یہ بھی رسم ناقص ہے ۔ اور تعریف ضرور ہے ظاہر تر ہو معرف سے نہ اُس کے مثل نہ اُس سے پوشیدہ تر ہو ۔ (تعریف خواہ حدی ہو خواہ رسمی) اور نہ ایسی چیز سے تعریف کی جائے جس کو خود معرف کے ذریعہ سے پہچانیں ۔ ہم کہتے ہیں کہ باپ کی تعریف اس طرح کہ وہ جس کے بیٹا ہو صحیح نہیں ہے ۔

---

[1] ۔ ہویت سے ذات شے مراد ہے جس کی طرف اشارہ حسی یا عقلی لفظ ہو یعنے ضمیر واحد مذکر غائب (وہ) سے ہو سکے ۔ ۱۲ ۔

کیونکہ دونوں برابر ہیں۔ معرفت اور جہالت میں (کیونکہ متضائفین[۵۱] کا علم ایک ساتھ ہوتا ہے) یہ بھی تعریف کی شرط ہے کہ جس چیز سے تعریف کی جائے وہ پہلے سے معلوم ہو (کیونکہ علت کا تقدم معلول پر واجب ہے) مثلاً نار کی تعریف میں کہیں کہ وہ ایک اسطقس ہے مشابہ نفس کے۔ (نفس تو آگ سے پوشیدہ تر ہے اور آگ ظاہر ہے) اسی طرح آفتاب کی تعریف وہ ستارہ جو دن کو طلوع کرتا ہے کیونکہ دن تو خود ہی آفتاب سے پہچانا گیا ہے۔ دن طلوع آفتاب کا زمانہ ہے۔

پہلا فساد تعریف کا یہ ہے کہ مساوی سے تعریف کی جائے۔ دوسرا فساد اخفیٰ سے تعریف کی جائے۔ تیسرا فساد خود اُسی شے سے تعریف کی جائے۔ پہلے کو تعریف بالمساوی دوسرے کو تعریف بالاخفیٰ تیسرے کو تعریف بنفسہ کہتے ہیں مصنفؒ نے اسی ترتیب سے بیان کیا ہے۔

نہ تعریف فقط لفظوں کا بدل دینا ہے۔ یعنے تعریف لفظ مرادف سے۔ مثلاً خمر کو شراب یا عقار کہنا۔ لفظ کا بدل دینا ایسے شخص کو مفید ہو سکتا ہے جو حقیقت کو پہچانتا ہو اور لفظ کے معنے میں اشتباس کر گیا ہو۔ (یہ تعریف معرفت لغات اور معنے الفاظ کے لئے مفید ہے نہ حقیقتوں کی معرفت کے لئے)

وہ ہویت شاخصہ ہو جائیگی اور اُس کو عام فرض کیا تھا۔ اور معنی عام (اور وہ کلی ہے) یا تو اُس کا وقوع بہت سی چیزوں میں یکساں طور سے ہوگا۔ مثلاً چار کا وقوع اُس کے شواخص (یعنے جزئیات شخصیہ[۵۲]) پر اس کو عام تساوی[۵۳] کہتے ہیں یا بر سبیل اتم و انقص ہو جیسے سفیدی برف میں اور ہاتھی دانت میں یا اور ایسی ہی چیزیں جس میں تمامی اور کمی ہو۔ اُس کو معنے متفاوت[۵۴] کہتے ہیں۔ اگر ایک

---

[۵۱] متضائفین ایسی دو چیزیں ہیں جن میں کوئی ایک بغیر دوسرے کے مفہوم نہ ہو۔ جیسے باپ بیٹا باپ نہیں ہو سکتا جب تک کوئی اُس کا بیٹا اور نہ بیٹا ہو سکتا ہے جب تک کوئی اس کا باپ نہ ہو ۱۲ اسطقس عنصر۔

[۵۲] جزئیات شخصیہ مثلاً چار گھوڑے چار پتھر۔ چار دریا وغیرہ ۱۲ م

[۵۳] بعض نسخوں میں بجائے تساوی کے تساوق ہے۔ یہ وہی ہے جس کو جمہور بھی متواطی کہتے ہیں ۱۲

[۵۴] یہ وہی ہے جس کو جمہور کلی مشکک کہتے ہیں جیسے وجوب کا اطلاق باری تعالٰے اور ممکنات پر۔ پہلی صورت میں اتم اور دوسری صورت میں انقص ہے۔ ۱۲

مسمیٰ کے سبب سے نام ہوں تو اُن کو مترادف[1] کہتے ہیں۔ اور اگر مسمیات کسی اسم کے بہت ہوں اور ایک ہی معنے سے اُس اسم کا وقوع اُن مسمیات پر نہ ہو تو اُس کی مثالوں کو مشترک[2] کہتے ہیں ۔

جب اسم کا اطلاق سوا اپنے معنے کے کسی اور کے لئے ہو مشابہت کے لحاظ سے (جیسے گھوڑے کا اطلاق گھوڑی کی تصویر پر) یا مجاورت (ہمسائگی) کے لحاظ سے جیسے پرنالہ اور پانی۔ یا ملازمت کے لحاظ سے (جیسے اطلاق کل کا جزپر اور سبب کا مسبب پر یا بالعکس) تو اس کو اطلاق **مجازی** کہتے ہیں ۔

چھٹا ضابطہ (منطق کی کیوں ضرورت ہے) انسان کے معارف (معلومات) سب بدیہی نہیں ہیں بلکہ بعض معارف **فطری** ہیں۔ اور بعض غیر **فطری** ہیں۔ اور مجہول کے لئے جب کافی نہ ہو تنبیہ (آگاہ کرنا) یا دل میں پڑ جانا اور نہ (مجہول نامعلوم) ان میں سے ہو جو مشاہدہ سے مل سکے تو اس کے ساتھ ملحق ہے۔ وہ چیز جو بڑے بڑے حکیموں کے لئے مخصوص ہے (یعنے مثل معرفت نفس و عقل و نور مجرد جو بطریق ریاضت اور مجاہدہ حاصل کئے جاتے ہیں) پس ضروری ہے اُس کے لئے ایسے معلومات جو مجہول تک پہنچائیں۔ اور یہ معلومات مرتب ہوں ایسی ترتیب سے جو مقصد تک پہنچائے۔ اور انتہا ان معلومات کی مجہول کے روشن کر دینے کے لئے فطریات میں ہو۔ ورنہ ہر مطلوب انسان کے لئے مالا یتناہی سلسلہ کے حصول پر موقوف نہیں ہے اور نہ حاصل ہو سکتا اس کا علم پہلے سے ہے ۔

ساتواں ضابطہ (تعریف اور اس کے شرائط) جب کوئی چیز کسی شخص کو پہنچوائی جائے جس کو وہ نہ پہچانتا ہو چاہئیے کہ تعریف ایسے امر سے ہو جو اُس شے کے لئے مخصوص ہے۔ یا تخصیص احاد یا تخصیص بعض یا اجتماع ۔

اضافیات کی تعریف کے لئے چاہئیے کہ اُس کی حدوں میں وہ سبب لیا جائے جس سے اضافت واقع ہوئی (جب متضائفین کی تعریف ایک دوسرے سے نہیں ہو سکتی چاہئیے کہ اُن کی تعریف اضافت سے مجرد لی جائے) مثلاً باپ کی تعریف مشتقات کی تعریف کے لئے چاہئیے

---

[1] ۔ مترادف کی مثال جیسے لیث اور اسد شیر کے لئے ۱۲ ۔

[2] ۔ مشترک کی مثال جیسے عین باصرہ اور جاریہ کے لئے ۔ ۱۲

کہ اُس کی حدوں میں وہ چیز لی جائے جس سے اشتقاق ہوا ہے مع اس امر کے جو اُس کی حد میں ہو مقامات اشتقاق کے لحاظ سے (باپ ایک حیوان ہے جس کے نطفہ سے مثل اسی کے ایک اور حیوان پیدا ہوتا ہے۔ اسی حیثیت سے اس کو باپ کہتے ہیں۱۲)

مثلاً سیاہ کی تعریف۔

سیاہ وہ شے ہے جس میں سیاہی قائم ہو اس اعتبار سے کہ اُس میں سیاہی قائم ہے اس کو سیاہ کہتے ہیں۔ شارح لکھتے ہیں کہ اسود (سیاہ) یعنے وہ شے جو سیاہی سے موصوف ہے۔ اُس کے دو اعتبار ہیں اول یہ کہ مع صفت سیاہی کے لیا جائے دوم یہ کہ مجرد لیا جائے لیکن جس چیز کی تعریف کرنا ہے وہ اول ہے یعنے موصوف مع صفت نہ کہ دوسرا یعنے مجرد)

فصل (حدود حقیقی میں تعریف کے حق کا ادا ہونا سخت دشوار ہے اس لیئے کہ حقیقت پر مطلع نہ ہونے سے اکثر غلطیاں واقع ہوتی ہیں بخلاف حد مفہومی کے جس میں کوئی دشواری نہیں ہے۔ اور علوم میں اُن کا فائدہ تعریف حسب حقیقت سے کچھ کم نہیں ہے) بعض لوگوں نے یہ اصطلاح قرار دی ہے کہ جو قول دلالت کرتا ہے کسی شے کی ماہیت پر اُس قول کا نام حد ہے۔ اس لیئے کہ حد مانع ہوتی ہے اس لیئے کہ جو چیز محدود کی ذات میں داخل نہ ہو وہ حد میں لے لی جائے یا جو چیز محدود کی ذات میں داخل ہو وہ نکل جائے۔ ایسی تعریف کو جس میں صفت مذکورہ ہو اس کو مانع و جامع کہتے ہیں۔ حد کے لغوی معنے روکنے کے ہیں۔ حد ذاتیات پر دلالت کرتی ہے۔ ایسے ذاتیات جو شے کی حقیقت میں داخل ہیں۔ اور جو تعریف حقیقت کی ایسے عوارض سے کی جائے جو حقیقت سے خارج ہیں اس کا نام رسم ہے۔ شے

معلوم ہو کہ مثلاً جسم[۵] کے لیئے بعض ثابت کرنے والوں نے جزء ثابت کیا ہے جس کے وجود میں بعض شک کرتے ہیں اور بعض اس سے انکار کرتے ہیں (اور تم عنقریب اس جزء کو پہچانوگے) پس جمہور کے نزدیک یہ جزء مسمی کے مفہوم سے نہیں ہے

۵۔ جسم معلم اول اور دوسرے مشائین کے نزدیک ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے متکلمین کو ہیولیٰ اور صورت کے وجود میں شک ہے اور بعض متکلمین نے ان کے وجود سے بالکل انکار کیا ہے۔

بلکہ اس مسمیٰ کا اسم مجموع لوازم کے لئے جس کا انھوں نے تصور کیا ہے۔ وضع کیا گیا ہے
پھر پانی یا ہوا ان میں سے ہر ایک کے لئے اگر ثابت کیا جائے کہ اس کے لئے جزء غیر
محسوس ہے تو اس سے بعض لوگ انکار[۵۰] کرتے ہیں۔ ان اجزا ہیولیٰ اور صورت سے
کوئی جسم کے مفہوم میں داخل نہیں ہے۔ اگر کل حقیقت جسمیہ کے اجزا سے کوئی جسم ہو
یعنے مرکبات میں تو اس کا وہی حال ہے جو پہلے بیان ہوا (یعنے لفظ جسم اور ظاہری
کے لئے موضوع ہے نہ کہ وہ اجزا جو مثل ہیولیٰ اور صورت کے ظاہر نہیں ہیں) انسان
نے اس حقیقت جرمیہ سے سوائے اُن امور کے جو اُن پر ظاہر ہیں اور کچھ تصور نہیں کیا
اور اُن کے نام رکھنے میں واضع کا یہی مقصود تھا جب کہ محسوسات کا یہ حال ہے تو
وہ جوہر جن کی کوئی صفت اصلاً محسوس نہیں ہے اُن کا کیا حال ہوگا۔ پھر جب کہ
انسان کی وہ شے جس سے اُس کی انسانیت کا تحقق ہوا ہے سوائے اُس کے
نفس ناطقہ کے اور کچھ نہیں ہے۔ اور وہ مشائین کے لئے عموماً و عموماً مجہول ہے
جس حقیقت سے انھوں نے اُس کی حد حیوان ناطق قرار دی ہے (حیوان نامعلوم
ہے کیونکہ وہ ایک حقیقت جرمیہ ہے جس کا ایک جزء جسم ہے اور جس کی یہ شان ہو
اس کی حقیقت کا کیا پتا لگے۔ صرف امور ظاہری معلوم ہیں جس کا ذکر ہو چکا ہے
اب رہی استعداد نطق وہ حقیقت انسانیہ کے تابع ہے اور حقیقت نفس
حیوان کا مبدء ہے وہ سوائے لوازم اور عوارض کے نہیں پہچانی جاتی اور کون سی
چیز انسان سے قریب تر ہو سکتی ہے اُس کی نفس سے اُس کا یہ حال ہے تو اس کے
سوا اور اشیاء کا کیا حال[۵۲] ہوگا۔ (یعنے جواہر عقلیہ جس کا کسی شے سے تعلق اصلاً نہیں ہے)

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ وہ کہتے ہیں کہ جسم اجزاء لاتجزیٰ سے بنا ہوا ہے۔ قدما میں سے بعض
اُس کے قائل تھے کہ جسم نفس مقدار ہے اور یہ ثابت غیر متغیر ہے اس کا ذکر اس کتاب کے تیسرے مقالہ کی تیسری
فصل میں آئیگا۔ مذہب جمہور کا یہ ہے کہ یہ جزء غیر محسوس مثلاً ہیولیٰ یا صورت مسمیٰ یعنے جسم کے مفہوم میں
داخل نہیں ہے پس اس رسم کا اطلاق جسم مجموعہ لوازم متصورہ پر ہے یعنے مجموع لوازم محسوسہ جسم کے
جن کا ادراک حس سے ہوتا ہے۔ ۱۲

۵۱۔ حکمائے قدیم اگلے لوگوں سے اور متکلمین پچھلے لوگوں سے۔ ۱۲

۵۲۔ حاصل کلام یہ ہے کہ انسان کی تحدید میں حیوان ناطق کہا گیا ہے۔ یہ دونوں جزء مجہول ہیں

اور اُن کی حقیقت محسوس ہے لامحالہ اُن کی معرفت اس طریقہ سے جس کا مذکور ہوا سخت دشوار ہے) ہم جو کچھ اس مبحث میں واجب ہے اُس کا ذکر کریں گے تیسرے مقالہ کی تیسری فصل میں۔

قاعدۂ اشراقیہ (تعریف کے باب میں مشائیوں کے قاعدے کا ابطال) مشائیوں نے تسلیم کیا ہے کہ کسی شے کی حدتام میں ذاتی عام اور ذاتی خاص کا ذکر کیا جاتا ہے وہ ذاتی عام جو کسی اور ذاتی عام کا جزو نہ ہو یعنے جنس قریب ہو (جیسے حیوان)

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ: خصوصاً ناطق جس سے انسانیت کا تحقق ہوتا ہے کیونکہ حقیقت نفس معلوم نہیں ہے۔ صاحب تعلیقات کہتے ہیں کہ تحقیق اس مقام کی ایک مقدمہ کی مستدعی ہے وہ مقدمہ یہ ہے کہ حکما نے اس امر پر اتفاق کیا ہے کہ جنس بقیاس اپنی فصل کے عرض لازم ہوتی ہے جیسے فصل بھی بقیاس اپنی جنس کے عرض مفارق ہوتی ہے پھر یہ کہا ہے کہ جنس مرکبات خارجیہ میں مادہ سے متی ہے۔ اور فصل بذات سے ان دونوں قولوں سے یہ لازم آتا ہے کہ جواہر کے فصول مرتبہ ذات میں جوہر نہیں ہوتے۔ اگرچہ جوہریت اُن کے لئے نفس الامر میں صادق ہو۔ اور انکے جوہر نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اعراض ہوں یا باقی مقولات عرضیہ کے تحت میں ہوں تاکہ لازم آئے تقدم جوہر یعنے نوع مرکب کا عرض کے ساتھ کیونکہ اکثر بسیط حقیقتیں اجناس عالیہ سے کسی جنس کے تحت میں مندرج نہیں ہیں۔ اور اس کی صراحت کی ہے۔ شیخ الرئیس نے کتاب شفا کے قاطیغوریاس میں بلکہ لازم یہ ہے کہ جس کسی کی حد نوعی ہو واجب ہے کہ وہ اجناس عالیہ سے کسی کے تحت میں مندرج ہو۔ اور یہ لازم نہیں ہے کہ ہر شے کی حد ہو نہیں تو لازم آئیگا۔ دور یا تسلسل بلکہ اکثر چیزیں ایسی ہیں جو بذاتہٖ خود پہچانی جاتی ہیں نہ کہ حد سے پہچانی جائیں مثلاً وجود اور اکثر وجدانیات اور انسان مرکب ہے بدن سے جو اس کا مادہ ہے۔ اور نفس سے جو اس کی صورت ہے۔ اور نفس کی جوہریت پر برہان دیگئی ہے۔ اور یہ کہ وہ مجرد ہے مادہ سے اور بعد خرابی بدن باقی رہتی ہے۔ براہین قطعیہ سے ثابت ہے اور یہ سب اور اس کے منافی ہیں کہ نفس جسم کی صورت نوعی ہے۔ کیونکہ صورت اپنے تشخص کے لئے مادہ کی محتاج ہوتی ہے۔ بقدر حاجت تعلیقات سے لکھا گیا۔ ۱۲

یعنے اُس حقیقت کیہ کا جز بیان کیا جائے جواب میں ماھو (وہ کیا ہے) کے جس کو
وہ لوگ جنس کہتے ہیں یعنے جنس قریب کیونکہ یہ قید لگائی ہے کہ کسی دوسرے ذاتی
عام کا جز نہ ہو تاکہ اس قید سے جنس بعید خارج ہو جائے مثل جسم کے کیونکہ اگرچہ وہ
بھی ذاتی عام ہے حقیقت نوع کی مگر وہ جز ہے دوسرے ذاتی عام یعنے حیوان کا۔ اور
شے کا ذاتی خاص کو فصل کہتے ہیں۔ ان دونوں کا تعریف میں نظم ہوتا ہے۔ اور
اُس شے سے غیر ہے۔ چونکہ اس شے کا کوئی نظم نہیں ہے (یعنے جنس قریب اور فصل کا
تعریف میں نظم ہوتا ہے تعریف میں نظم اور ترتیب صناعی ہے اور اس مذکور
میں کوئی نظم نہیں ہے) اس کو ہم نے انھی کتابوں میں دوسرے مقالوں میں بیان
کیا ہے۔ (اور مشہور یہ ہے کہ جنس ایک کلی ہے۔ ایسا اور ایسا اور فصل کلی
ہے۔ ایسا اور ایسا لہذا اُس کے ذکر کو ہم نے یہاں ترک کیا) پھر مشائیوں
نے یہ بھی تسلیم کیا ہے کہ مجہول تک معلوم سے رسائی ہوتی ہے (اور یہ علم چاہیئے
کہ پہلے سے ہو) پس ذاتی خاص کسی شے کا جس کو کوئی شخص نہ جانتا ہو دوسری
جگہ سے معلوم نہیں ہو سکتا۔ (کیونکہ دوسری جگہ موجود ہی نہیں ہے) کیونکہ اگر
اور کسی جگہ سے اس کے ذہن میں ہے اور اس لیئے اس کو پہچانا تو وہ اُس شے
سے مخصوص نہیں ہے۔ اور ہم نے اُس کو اُس شے کے لیئے خاص فرض کیا۔ (صفت
یعنے یہ خلاف فرض ہے) اور اگر اس چیز سے خاص ہے مگر حس پر ظاہر نہیں ہے اور
نہ معہود ذہن ہے تو مجہول ہے مع اس شے کے (تو اس سے تعریف صحیح نہیں ہے
کیونکہ مُعرّف چاہیے کہ مُعرَّف سے پہلے ہو) اگر اس خاص کی بھی تعریف کی جائے
اور تعریف امور عام سے کی جائے (جو امور عام اس میں داخل ہیں اور غیر میں بھی
داخل ہیں اس پر بھی صادق آتے ہیں اور دوسرے پر بھی صادق آتے ہیں)
جو اس کے ساتھ مخصوص نہیں ہے تو یہ تعریف نہ ہوئی (اس لیئے کہ غیر میں بھی
وہی اُمور موجود اور امر مشترک کا امتیاز ممنوع ہے) اور جز خاص کا حال پہلے
بیان ہو چکا (کہ وہ نہ حس پر ظاہر ہے نہ کسی اور طرح معلوم ہے) پس عود کرنا ہوگا
اور محسوس اور ظاہر کی طرف دوسرے طریق سے اس کے سوائے چارہ نہیں ہے۔
(خواہ وہ امور مشاہدہ اور کشف سے معلوم ہوں خواہ محسوس ہوں) اگر یہ امور

محسوس اور ظاہر جس چیز کی تعریف کرتا ہے اس سے سب کے سب مخصوص ہوں
مجموعی حیثیت سے اس کی کنہ اُس کے بعد معلوم ہو جائیگی۔ یعنے مقالہ سوم کی
تیسری فصل میں۔ حاصل اس بیان کا یہ ہے کہ جو مرکب حقیقتیں ہیں اُن کی تعریف
بسیط حقیقتوں سے ممکن ہے۔ جس کو بسیط حقیقتوں کا تصور جدا جدا ہو وہ کسی جگہ
ان کے اجتماع کو بھی پہچان سکتا ہے) پھر جس کسی نے ذاتیات سے تعریف کی اُس کو
امان نہیں ہے وجود سے ایک اور ذاتی کے جس نے غفلت کی ہے۔ جو شخص
طالب شرح ہو یا نزاع کرنا چاہے تو اس کو یہ حق ہے کہ مطالبہ کرے تو تعریف
کرنے والا یہ نہیں کہہ سکتا کہ اگر کوئی اور صفت ہوتی تو مجھے اُس پر اطلاع ہوتی
کیونکہ چیزوں کی اکثر صفتیں ظاہر نہیں ہیں اور یہ کہنا کافی نہیں ہے کہ اگر اس شے
کی کوئی اور ذاتی صفت ہوتی تو ہم ماہیت کو بغیر اس کے نہ پہچان سکتے۔ اگر تالی کی
نفی کیجائے اور یہ کہا جائے کہ حقیقت اُسی وقت پہچانی جا سکتی ہے جب کہ اس کے
تمام ذاتیات پہچان لئے جائیں جب قدح کی گئی ہے کہ اور ذاتی کا موجود ہونا جائز ہے
جس کا اوراک نہیں ہوا ہے تو حقیقت کی معرفت یقینی نہیں ہے پس صاف ظاہر
ہو گیا کہ ایسی حد کا پیش کرنا جس کا مشائین نے التزام کیا ہے ممکن نہیں ہے۔ اور
ان کے صاحب ارسطاطالیس نے خود اس کی صعوبت کا اعتراف کیا ہے۔

۵۱۔ کہنے والا کہے کہ شے کی ماہیت ہی میں تو کلام ہے کہ اس کو نہیں پہچانا کیونکہ جب مُعَرِّف مسلم نہیں
ہے تو مُعَرَّف کو ہم کیوں مانیں۔ ۱۲۔

۵۲۔ شارح نے بعض امور کا ذکر کیا ہے جس کا ایراد مناسب ہے۔ پس جب ایسی حد غیر ممکن ہے
جس کا مشائین نے التزام کیا ہے اور وہ اس کی صعوبت کے خود مقر ہیں۔ لہذا تعریف ایسے امور
سے ہمارے نزدیک مناسب ہے۔ جس کا مجموعہ کسی شے پر صادق آتا ہے۔ مثلاً انسان کی تعریف
سیدھا قد کھلا ہوا البشرہ چوڑے ناخون کیوں کہ گو ان میں سے بعض امور اور حیوانات مثلاً
ہاتھیوں میں بھی پائے جاتے ہیں لیکن مجموع کہیں نہیں پایا جاتا یہ انسان ہی سے مخصوص
ہے۔ اس سے اُس کا امتیاز اور چیزوں سے ہو جاتا ہے۔ اور یہ قدح نہیں ہو سکتی کہ جائز
ہے مجموع کسی اور ماہیت میں پایا جائے جس کو ہم نہیں جانتے۔ اور مخفی نہیں ہے

حاشیہ متعلق قاعدۂ اشراقیہ:۔ مشائینوں نے تسلیم کیا ہے کہ مجہول تک معلوم سے رسائی ہوتی ہے۔ الخ۔ یہاں سے مشائین کے قاعدہ کا نقص شروع ہوتا ہے۔ یہ کہ معرفت مجہول نظری تصوری نہیں حاصل ہو سکتی۔ مگر علوم سابقہ سے۔ معلوم ہو کہ اُن کے قاعدہ پر جو اشکال وارد ہوتے اس کی دو جہتیں ہیں۔ ایک معرف (بالفتح معنی دریافتہ) اور وہ یہ ہے کہ مطلوب یا تو معروف ہے پس اُس کی معرفت حاصل کرنا تحصیل حاصل ہے، یا مجہول ہے اس کا طلب کرنا طلب مجہول ہے یہ بھی محال ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ من وجہ معروف ہے اور من وجہ مجہول ہے۔ دوسری جہت معرف (بالکسر بمعنی دریابندہ) جس کو مصنفؒ نے بیان کیا ہے۔ حاصل تقریر یہ ہے کہ ذاتی جس کو لوگ فصل کہتے ہیں اس کی معرفت محال ہے کیونکہ اگر اُس کی تعریف ہو سکے تو یا وہ اور کہیں موجود ہوگا اگر ایسا ہو تو وہ اس موضوع سے خاص نہ ٹھیرا بلکہ عام ہوا۔ یا اُس کی تعریف کی۔ اور چیز سے معلوم ہو۔ پس یا تو امور عامہ سے اُس کی تعریف حاصل ہو

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ کہ صعوبت حد کی حقیقت اور ماہیت کے اعتبار سے ہے نہ کہ مفہوم اور معنے کے اعتبار سے۔ پس اگر انسان سے تعبیر کی جائے۔ حیوان ہنسنے والا سیدھے قد کا کھلے چہرے والا تو یہ حد تام ہے۔ اس اصطلاح کا کوئی مانع نہیں ہو سکتا۔ اور جائز نہیں ہے۔ کہ اُس کو اس طرح بدلیں کہ حیوان ناطق چوڑے ناخونوں والا۔ کیونکہ جو کچھ پہلی حد میں بیان ہوا ہے وہ مفہوم و معنے کے موافق ذاتی ہے۔ اور حد کے ذاتیات کا بدلنا جائز نہیں ہے۔ نہ اُس سے بڑھانا نہ گھٹانا۔ اور یہ رسم نہیں ہے۔ کیونکہ رسم لوازم سے ہوتا ہے۔ اور راسم (رسم کرنے والا) اس طرح تعریف کرتا ہے کہ یہ رسم ان محمولات کے لیئے نہیں ہے بلکہ ایسے امر کے لیئے جس کی طرف ذہن ان محمولات سے منتقل ہوتا ہے۔ بخلاف اُس حاد (حد کرنے والے) کے جو معنے سے تعریف کرے کیونکہ رسم (نام) اُس کے نزدیک اُن محمولات کے لیئے ہے اور یہ سب کے سب ذاتی ہیں حسب مفہوم پس حد حسب مفہوم صحیح تر ہوتی ہے۔ حد حسب الحقیقۃ سے اور اس سے فائدہ تام حاصل ہوتا ہے۔ اور

اور یہ غیر ممکن ہے کیونکہ وہ غیر پر بھی صادق آئیگی۔ اور معرف ایسا نہیں
ہوتا کہ وہ غیر پر صادق آئے یا کسی امر خاص سے تعریف ہوگی اور اس کا حال
بھی وہی ہوگا جو پہلے بیان ہو چکا ہے۔ کیونکہ وہ شامل ہوگی ایسی جزو کو جس کا
حال مثل پہلے جزو خاص کے ہے۔ پس یہی باقی رہتا ہے کہ مجہول تصوری
کی تعریف امور محسوسہ سے ہو۔ اور ممکن ہے اس شق آخر کے فاسد ہونے
کی تقریر بھی یعنے ذاتی خاص کی تعریف امر خاص سے کیونکہ اگر وہ کسی اور

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ) ہوتا ہے اور مطارحات میں مصنف ؒ نے جو کلام کیا ہے اُس کے یہی معنے
ہیں جو بیان ہوئے۔ مصنف ؒ نے گویا بحث تصورات کو تمام کیا۔ ۱۲

اکتساب تعریف کا قول شارح سے جس کو ترکیب تقیدی کہتے ہیں اس کی تقسیم ہوتی ہے
حد[۱] اور رسم[۲] اور مثال[۳] وجہ حصر یہ ہے۔ کہ معرف یا مرکب ہے جنس قریب یا بعید سے اور فصل
قریب سے یا نہیں مرکب ہے اور اول حد ہے اور دوسرا یا مرکب ہے۔ جنس قریب یا بعید اور
عرض عام اور خاصہ یا خواص سے۔ یا نہیں اول رسم ہے اور دوسری مثال ہے جیسے نفس کی
تعریف میں لیکن نسبت نفس کی بدن سے ایسی ہے جیسی نسبت بادشاہ کو ملک سے ہوتی ہے
جب مصنف ؒ کو فراغت ہوئی تصورات کی بحث سے تو اب وہ امور شروع کیے
جن کا تعلق تصدیقات سے ہے جس کو ترکیب خبری کہتے ہیں اور اُس کا اکتساب[عہ] حجت سے
ہوتا ہے۔ حجت منقسم ہے۔ قیاس و استقراء و تمثیل میں اور حصر کی وجہ ان تینوں قسموں میں
اس لئے ہے کہ حجت اور مطلوب میں ایک دوسرے کو مستلزم ہے تو ضرور ہے کہ ان میں کوئی

عہ۔ تصدیقات کی دو قسمیں ہیں ایک فطری جس کا علم انسان کی فطرت میں داخل
ہے اُس کے لئے کسی دلیل اور حجت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس کی دو قسمیں کی گئی
ہیں ایک جلی جو بالکل ظاہر ہو اس کے لئے ادنیٰ تنبیہ کی بھی ضرورت نہ ہو۔ دوسری
خفی اس کے لئے فی الجملہ تنبیہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ مثلاً زوج کے دو برابر حصے
ہو سکتے ہیں۔ دوسری تصدیق غیر فطری جس کو کسبی کہتے ہیں اُس کے لئے دلیل
اور حجت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی کو شارح بیان کرتے ہیں۔ اور اول کو
بہ سبب ظاہر ہونے کے یہاں ترک کر دیا ۱۲ م

جگہ مفہوم ہو تو خاص نہ ٹھیرا پس اس کی تعریف درست نہ ہوئی نہیں تو
اُس کا اختصاص معلوم ہوگا تو یہ ذاتی خاص پہلے ہی سے معلوم تھا قبل
اس کے کہ اُس کی تعریف امر خاص سے کیجائے پس اُس سے تعریف نہیں
ہو سکتی اور اس میں بحث کی گنجائش ہے۔ اس لیئے کہ بسائط عام اس سے
کہ وہ حدود کے اجزا ہوں یا نہ ہوں اور وجوہ سے پہچانے جاتے ہیں سوا اُن
امور کے جن کا مذکور ہوا منجملہ وہ امور ہیں جن کو شیخ الرئیس نے حکمت مشرقیہ
میں بیان کیا ہے کہ اشیاء مرکبہ کے حدود کبھی ایسے ملتے ہیں جو جنس اور فصل
سے مرکب نہیں ہوتے اور بعض بسائط کے لوازم ایسے ہوتے ہیں کہ اُن سے
ذہن اُن کو سمجھ لیتا ہے عین ملزومات میں اور اُن کی تعریفیں تعریفات حدیہ
سے کچھ کم نہیں ہوتیں' یہ شیخ کی عبارت ہے۔ اور مصنفؒ نے کتاب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) متناسب ہویا تو ایک دوسرے پر شامل ہو یا بغیر اس کے۔ لیکن جو
بالاشتمال ہو۔ پس اگر حجت مشتمل ہو مطلوب پر تو اس کو قیاس کہتے ہیں۔ کیونکہ قیاس کے
ذریعہ سے کلی کا حکم جزئی پر جاری کیا جاتا ہے۔ پس یہ معنے متناسب ہے کہ ایک شے کو دوسرے
کی طرح اندازہ کریں۔ یہی مفہوم قیاس کا ہے از روئے لغت جیسے کہا جاتا ہے کہ ایک جوتی کو
دوسری سے ناپ لیا۔ یعنے دونوں کو تلے اوپر رکھ کے اندازہ کر لیا۔ یا مطلوب حجت پر
مشتمل ہو تو اُس کو استقرا کہتے ہیں کیونکہ اس میں جزئیات کا تتبع کیا جاتا ہے جس طرح
گاؤں گاؤں پھرتے ہیں پہلے ایک گاؤں میں گئے پھر وہاں سے نکل کے دوسرے گاؤں میں گئے اسی طرح
تتبع جزئیات کا یکے بعد دیگرے کیا جاتا ہے تاکہ کلی حاصل ہو۔ پس مطلوب یعنے کلی شامل ہے
حجت میں یعنے جزئیات میں۔ یا بغیر اشتمال ہو ضرور ہے کہ اس صورت میں کوئی امر ہو جو دونوں
میں شامل ہو ایک دوسرے سے نسبت رکھتا ہو۔ اور ایک کا دوسرے پر قیاس کیا
جائے اُس کو تمثیل کہتے ہیں۔ کو

یہ تینوں صنفیں ہیں نوعیں نہیں ہیں کیونکہ ایک ہی حجت کبھی ایک اعتبار سے
قیاس ہوتی ہے اور دوسرے اعتبار سے استقرا، مثلاً قیاس مقسم یعنے استقرا تام یا ایسی
برہان جس میں مثال کا ذکر بطور حشو کے ہو۔ ۱۲ منہ

مطارحات کو دوسری مشرع میں محل شارح کی بحث میں اس کا ذکر کیا ہے۔
لہٰذا صراحت کی ہے شیخ ابو علی نے کرار یس یعنے اصول و علامات اس کو
مشرقیین کی طرف منسوب کیا ہے کہ وہ مجرد اور نا تمام متفرق طور سے
پائے جاتے ہیں کیونکہ بسائط کی تعریف حدی نہیں ہو سکتی بلکہ رسم ہو سکتی
ہے " میں کہتا ہوں کہ کراریس ہمارے پاس موجود ہیں اور اس میں اُن کا
ذکر نہیں ہے۔ جیسا کہ اُس نے بیان کیا ہے بلکہ جو ہم نے بیان کیا ہے۔
شاید اُس کا مقصد اختصار ہو غرض یہ ہے کہ معرفت بسائط کی آثار اور
لوازم سے ہوتی ہے اور وہ ایسی معرفت ہوتی ہے کہ اُس معرفت سے کم نہیں
جو حدود سے ہوتی ہے۔ کیونکہ بعض لوازم ایسے ہوتے ہیں کہ اُن سے
ذہن عین ملزومات کو شناخت کر لیتا ہے۔ جیسے معرفتہ کسی شے کی
علتہ موجبہ کی ذات کی اُس کے معلول سے ہو جاتی ہے مثلاً ہم نے قویٰ کو
اُن کے افاعیل سے پہچان لیا یا گرمی سے آگ کو جان لیا اور تری سے
ذات مرطبہ کو یا ادراک کلیات جو ہر ناطق یعنے وہ جس کے ساتھ قوت
دراکہ ہے۔ اور معرفت کے طریقوں سے ایک طریقہ قسمت ذاتیہ ہے۔
مثلاً لیکن کہ جوہر یا ذو بعد ہے یا نہیں ہے پہلا جسم ہے اور جسم یا نمو
کرنے والا ہے یا نہیں ہے پہلا جسم نامی ہے اور اسی طرح جسم نامی یا حساس
ہے یا نہیں ہے اور پہلا یعنے جسم نامی حساس حیوان ہے۔ اور معرفت کا
ایک طریقہ تحلیل ہے۔ اور وہ عکس تقسیم کا ہے کیونکہ وہ نیچے سے اوپر کو
چلتا ہے۔ اور تقسیم اوپر سے نیچے کو چلتی ہے۔ پہلا طریق افلاطون کا ہے
اور دوسرا ارسطا طالیس کا ہے۔ اور دونوں صحیح ہیں کیونکہ ان سے ذاتی
اعم اور ذاتی اخص پر اطلاع ہو جاتی ہے اور یہ دونوں جنس و فصل قریب
ہیں۔ جن سے حد تام بنتی ہے۔ بلکہ ایک طریقہ دوسرے طریقے سے جدا نہیں
ہو سکتا جیسے کہ ابو نصر فارابی نے اُس مقالہ میں کہا ہے جہاں دونوں
حکیموں کی رایوں کو جمع کیا ہے۔ تعلیقات

مقالۂ دوم

حجتین اور اُن کے مبادی یعنے قضیہ اور اُس کے اصناف اور یہ مقالہ چند ضابطوں کو شامل ہے۔ ؏

ضابطہ پہلا:۔ (قضیہ کے رسم اور قیاس اور دونوں کی صنفیں۔ قضیہ جزء ہے اور قیاس کل ہے اس لئے پہلے قضیہ کو بیان کیا) قضیہ ایک قول ہے جس کے کہنے والے کو سچا یا جھوٹا کہنا ممکن ہے (لفظ قول سے مفردات یعنے تصورات اس تعریف سے نکل گئے۔ اور باقی عبارت سے مرکبات انشائیہ جیسے امر و نہی و استفہام والتماس اور تمنی اور ترجی و تعجب اور قسم اور ندا یا مثل اُن کے نکل گئے کیونکہ ان میں احتمال صدق و کذب کا نہیں ہو سکتا۔ واضح رہے کہ یہ تعریف لفظ خبر کی شرح ہے نہ تعریف اُس کی ماہیت کی کیونکہ صدق و کذب کی تعریف بغیر خبر مطابق واقع اور غیر مطابق واقع سے نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ دونوں امر خبر کے اعراض ذاتی سے ہیں۔ اگر ایسا ہوتا تو تعریف دوری ہو جاتی) ؏

قیاس ایک قول ہے مؤلف قضایا سے کہ وہ تسلیم کر لیئے جائیں تو اُن سے ایک اور قول لازم آئے۔ ؏

(قول قیاس کی جنس ہے جو مسموع اور ذہنی دونوں پر بولا جا سکتا ہے۔ اور تالیف قضایا سے ایک قضیہ تعریف سے خارج ہو جاتا ہے کیونکہ ایک ہی قضیہ سے بذات خود اُس کے لوازم عکس و عکس نقیض وغیرہ نکل سکتے ہیں) ؏

وہ قضیہ جو تمام قضایا سے زیادہ بسیط ہے وہ حملیہ ہے (کیونکہ جب ادوات ربط کو حذف کر کے اس کی تحلیل کی جاتی ہے تو دو مفرد رہجاتے ہیں نہ دو قضیہ جیسے شرطیات میں ہے) حملیہ ایسا قضیہ ہے جس میں حکم کیا جاتا ہے کہ دو چیزوں سے ایک شے دوسری شے ہے یا نہیں ہے۔ مثلاً انسان حیوان ہے یا نہیں ہے۔ محکوم علیہ کو موضوع اور محکوم بہ کو محمول کہتے ہیں۔ ؏

کبھی دو قضیوں سے ایک قضیہ حاصل کیا جاتا ہے اس طرح کہ ہر ایک اُن میں سے قضیہ نہ رہے۔ اور اُن میں ربط دے دیا جائے۔ اگر ربط لزوم کا ہو تو اُس کو

شرطیہ متصلہ کہتے ہیں جیسے اگر آفتاب طالع ہے تو دن موجود ہے۔ اور اس قضیہ کے دونوں جزوں سے جس کے ساتھ حرف شرط اگر یا جب کبھی لگایا جائے اُس کو مقدم کہتے ہیں اور جس کے ساتھ حرف جزا تو یا پس لگایا جائے اس کو **تالی** کہتے ہیں۔ اور ہم جب چاہیں کہ اُس کو قیاس بنالیں تو ہم اُس کے ساتھ ایک قضیہ حملیہ ملاتے ہیں۔ عین مقدم کے استثنا کے لئے تاکہ عین تالی لازم آئے جیسے کہیں کہ آفتاب طالع ہے لازم آیا دن موجود ہے۔ یا نقیض تالی کے استثنا کے لئے تاکہ نقیض مقدم لازم آئے جیسے دن موجود نہیں ہے۔ لازم آیا آفتاب طالع نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ملزوم موجود ہو تو ضرور ہے کہ لازم بھی موجود ہوگا۔ اور جب لازم کو رفع کر دیا جائے تو ملزوم بھی رفع ہو جائیگا۔ ایسے قیاس کو استثنائی کہتے ہیں۔ نہیں استثنا کیا جاتا نقیض مقدم یا عین تالی کا کیونکہ تالی کبھی اعم ہوتی ہے مقدم سے مثلاً ہمارا یہ کہنا کہ اگر یہ سیاہ ہے تو رنگ ہے پس اخص (سیاہ) کے رفع کرنے سے اور اس کے کذب سے رفع ہونا اعم کا اور اُس کا کذب لازم نہیں آتا اور نہ وضع سے اعم کے اور اُس کے صدق سے وضع اخص اور اس کا صدق لازم آتا ہے۔ بلکہ وضع کرنے سے اخص کے اور اس کے صدق سے وضع اعم اور اُس کا صدق اور رفع کرنے سے اعم کے اور اُس کے کذب سے لازم آتا ہے رفع اخص کا اور اُس کا کذب۔ مثلاً ہم کہیں کہ سیاہ ہے تو لازم آئے گا رنگ ہے اور جب ہم کہیں کہ رنگ نہیں ہے تو لازم آئے گا سیاہ نہیں ہے۔ اور یہ اُمور بالکل واضح ہیں۔

اگر دونوں جملوں میں ربط عناد کے ساتھ ہو تو **شرطیہ منفصلہ**[۵۱] کہتے ہیں جیسے

---

۵۱ منفصلہ ایسا قضیہ ہے جس میں دو قضیوں کے درمیان منافات کا حکم کیا جاتا ہے۔ اگر منافات صرف ثبوت میں ہو فقط مثلاً یا یہ چیز درخت ہے یا پتھر تو اس کو مانعۃ الجمع کہتے ہیں۔ اُن کا اجتماع صدق میں ممتنع ہے نہ کذب میں۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ نہ شجر ہو نہ حجر بلکہ حیوان ہو۔ یا منافات کذب میں ہو فقط جیسے زید یا دریا میں ہے یا غرق نہیں ہوتا ہے اُس کو مانعۃ الخلو کہتے ہیں۔ اُن کا اجتماع کذب میں ممتنع ہے۔ نہ صدق میں اگر منافات صدق اور کذب دونوں میں ہو یعنے مانعۃ الجمع والخلو یہ ایسے دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے جو ایک دوسرے کے نقیض ہوتے ہیں مثلاً یہ عدد یا زوج ہے یا لازوج ہے یا دوسرا قضیہ مساوی نقیض اول کے ہو جیسے یہ عدد یا زوج ہے یا فرد ہے۔ کیونکہ فرد کے وہی معنے ہیں جو لازوج کے معنے ہیں۔ تو یہ قضیہ حقیقیہ ہے۔ جس کو مصنف نے خود بیان کیا ہے۔ ۱۲۔ ش

ہم کہیں یہ عدد یا زوج ہے یا فرد اور یہ جائز ہے کہ اُس کے اجزا دو سے زائد ہوں مثلاً یہ
شکل یا مثلث ہے یا مربع یا مخمس ہے۔
حقیقیہ وہ قضیہ ہے کہ نہ اجتماع اس کے اجزا کا ممکن ہے۔ نہ ایک سے
خالی ہونا۔ (مثلاً یہ عدد یا زوج ہے یا فرد) اگر ارادہ کیا جائے کہ حقیقیہ سے ایک قیاس
بنایا جائے جس میں استثنا کیا جائے۔ ایسی چیزوں کا جن میں اتفاق نہیں ہے (جیسے وہ
زوج ہے یا فرد ہے یا جنس ہے) تو لازم ہوگا نقیض مابقی کا (جیسے پس فرد نہیں ہے پس زوج
نہیں ہے یا پس چار جو باقی رہے نوع فصل خاصہ عرض عام نہیں ہے) یا نقیض اُس کا
جن میں اتفاق ہے (یعنے اور استثنا کیا جائے نقیض اُس کا جس کا استثنا کیا گیا ہے۔
نقیض اُن چیزوں کا جن میں اتفاق ہے جیسے ہم کہیں لیکن وہ زوج نہیں ہے یا فرد
نہیں ہے پس لازم آئے گا عین مابقی جیسے پس وہ فرد ہے یا پس وہ زوج ہے) اور اگر کئی
جزو رکھتا ہو اور استثنا کیا جائے ایک کے نقیض کا (جیسے ہم کہیں جنس نہیں ہے) تو باقی
رہے گا منفصلہ باقی میں (جیسے ہم کہیں پس وہ یا نوع ہے یا فصل ہے یا خاصہ ہے یا عرض عام ہے)
کبھی مرکب ہوتا ہے منفصلہ دو متصلہ قضیوں سے جیسے اگر جب کبھی آفتاب
طالع ہوگا دن موجود ہوگا یا پس جب کبھی آفتاب غروب ہوگا رات موجود ہوگی۔
کبھی مرکب ہوتا ہے اُن دونوں سے ایک منفصلہ جیسے یا تو جب آفتاب طالع ہوگا
دن موجود ہوگا یا جب آفتاب غائب ہوگا رات موجود ہوگی۔ اور ان میں اکثر تصرفات
ہوتے ہیں (یعنے متصلہ اور منفصلہ کی ترکیب میں بہت تصرفات ہیں۔ یہ سب پندرہ
ہیں کیونکہ دونوں قضیہ یا تو دونوں حملیہ ہوں یا دونوں متصلہ ہوں یا دونوں منفصلہ
ہوں یا حملیہ اور متصلہ ہو یا حملیہ اور منفصلہ ہو یا متصلہ اور منفصلہ ہوں۔ اور ہر شرطیہ
کے چھ اقسام ہیں۔ لیکن جب کہ مقدم تالی سے بالطبع ممیز ہو جیسے وضع میں امتیاز ہے
کیونکہ جائز ہے کہ تالی اعم ہو مقدم سے اور مقدم اُس کو مستلزم ہو نہ عکس تو مقدم بالطبع
مقدم ہے یا ملزوم خاص ہو یا مساوی ہو۔ اور تالی کی طبیعت میں یہ ہے کہ وہ لازم ہو
یا عام ہو یا مساوی ہو۔ اس لیے آخری تینوں قسموں سے ہر ایک منقسم ہوتا ہے
متصلات میں دو قسموں میں کیونکہ جو مرکب ہے حملیہ اور متصلہ سے کبھی اس میں مقدم حملیہ
ہوتا ہے کبھی متصلہ اور اسی طرح حملیہ اور منفصلہ اور متصلہ اور منفصلہ لہذا اقسام متصلات کے

نو ہوئے اور اقسام منفصلات کے چھ ہوئے اور یہ اس قیاس پر کہ اجزا منفصلہ کے دو سے زائد نہ ہوں اگر زائد ہوں تو دو چند ہو جائیں گے اقسام اور اگر اعتبار کریں تقسیم میں سلب وایجاب کا اور کلیہ اور جزئیہ اور عدول وتحصیل وغیرہ کا تو بے شمار قسمیں نکل آئیں اور شمار لانہایت تک پہنچے گا اور اس کی مثالیں طالب ذکی پر پوشیدہ نہیں ہیں جیسے مصنفؒ نے خود کہا ہے) ۞

جس کی طبیعت سے ہے اُس کو کوئی مشکل ان ترکیبوں میں نہیں پڑتی جب قانون معلوم ہو۔ ۞

معلوم ہو کہ شرطیات کو حملیات میں پلٹ لینا درست ہے اس طرح کہ لزوم یا عناد کی صراحت کر دی جائے۔ اس طرح کہ طلوع آفتاب کو لازم ہے دن کا موجود ہونا یا عناد ہے اُس کو رات کے موجود ہونے سے۔ شرطیات حملیات کے پلٹے ہوئے ہیں (یعنی ہر شرطیہ گویا حملیہ ہے جس سے تصریح لزوم یا عناد کی حذف کر دی گئی ہے۔ اور ادات لگا کے متصلہ یا منفصلہ بنا لیا گیا ہے اور یہ ظاہر ہے۔ شرطیہ کو حملیہ بنا لینے کے بعد اور دو جز حاصل کر لینے سے فقط قضیہ کے خارجی احوال میں تغیر ہوتا ہے جو صنفی تغیر ہے نہ نوعی تغیر کیونکہ ماہیت میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ ۞

ضابطۂ دوم:۔ (قضایا کا حصر اور اہمال وایجاب وسلب وغیرہ) شرطیہ میں اگر یہ کہا جائے اگر یہ ہو تو وہ ہو یا یہ ہو گا یا یہ ہو گا (یعنے لزوم وعناد کا حکم ہو) ہمیشہ (یعنے حصر کلی) یا بعض اوقات (یعنے حصر جزئی) پس تعین ہو جائے گا (کہ یہ حکم ہمیشہ کے لئے ہے یا بعض اوقات کے لئے) ورنہ قضیہ مہمل اور غلط انداز ہے۔ اور حملیہ میں اگر کہا جائے انسان حیوان ہے۔ پس تعین ہو گیا کہ ہر فرد انسان کی ایسی ہے یا بعض جزئیات کیونکہ انسانیت بذات خود استغراق کی مقتضی نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو شخص واحد انسان نہ ہوتا۔ اور نہ تخصیص ہی کی مقتضی ہے۔ (ورنہ کل انسان نہ ہوتے) بلکہ انسانیت استغراق وتخصیص دونوں کی صلاحیت رکھتی ہے۔ لہٰذا اس کا تعین ضروری ہے کہ حکم مستغرق ہے یا غیر مستغرق کہ تا کہ اہمال غلط انداز نہ واقع ہو۔ ۞

وہ قضیہ جس کا موضوع ایک شخص ہو اس کو ہم شاخصہ کہتے ہیں مثلاً تم کہو زید کاتب ہے۔ وہ قضیہ جس کا موضوع کل کو شامل ہو اور اس میں حکم کا تعین ہر ایک فرد ہو (یعنی محصورۂ کلیہ) جیسے ہر انسان حیوان ہے (ایجاب کلی) یا کوئی انسان پتھر نہیں ہے (سلب کلی) کیونکہ ہر قضیہ میں ایجاب یا سلب ہوتا ہے جس قضیہ کی تخصیص بعض کے ساتھ ہو (یعنے موضوع بعض افراد کو شامل ہو۔ یعنے محصورۂ جزئیہ) جیسے بعض حیوان انسان ہیں یا نہیں ہیں۔ اور جو لفظ اہمال سے نکالتا ہے وہ سور ہے[عه] مثلاً کل و بعض[سله] جس قضیہ میں سور ہو اس کو محصورہ کہتے ہیں۔ حاصرہ کلیہ کو ہم قضیۂ محیطہ

عه۔ یا اُن کے مرادف الفاظ جیسے ہر یا کوئی یا کچھ وغیرہ ۱۲۔

سله۔ واضح ہو کہ قضیہ میں کبھی ضرورت ہوتی ہے ایسی لفظ کی جو حصر کر دے کہ کل افراد لئے گئے ہیں یا بعض اور مثالیں ہو کی سب زبانوں میں ہیں جیسے عربی میں جیسے اجمعین وطرا فارسی میں ہمہ ایجاب میں اور ہیچ سلب کلی میں (ہندی میں سب ایجاب کل کے لئے کوئی نہیں سلب کلی کے لئے) ضرورت اس کی اس لئے ہے کہ معانی اصلیہ جن کو طبائع کہتے ہیں وہ کلیت اور جزئیت کی مقتضی نہیں ہوتی اور نہ عموم و خصوص کی اور نہ کثرت و وحدت کی جب اور امور اس کی طرف نسبت دیئے جاتے ہیں تو اُس کی ضرورت ہوتی ہے یہی حال الفاظ کا ہے جو معانی پر دلالت کرتے ہیں اُن میں اوصاف اور اعتبارات کی احتیاج ہوتی ہے اب اس کی تین صورتیں ہیں یا تو حکم کیا جائے اُن طبائع پر حیثیت سے ماہیّت کی یا کوئی ایسا امر لاحق ہو جو تعمیم حکم کا مقتضی ہو یا تخصیص کا یا ایسا امر لاحق ہو جو اس کو واحد شخصی بنا دے ذہن میں یا عین میں پہلی صورت میں قضیۂ مہملہ پیدا ہوتا ہے اور دوسری صورت میں محصورہ خواہ وہ کلیہ ہو خواہ جزئیہ اور تیسری صورت میں مخصوصہ یا طبیعیہ یا شخصیہ کیونکہ تخصیص یا بحسب ذہن ہو گی یا بحسب خارج پس حکم ان تمام قضیوں میں طبیعت پر ہوتا ہے اوّلاً اور حکم بالذات ہوتا ہے۔ اور جب تتبع سے اس کا تعین ہو گیا کہ حکم بالذات ایسے امر پر ہے جو کہ حاصل ہے ذہن میں نہ عقل میں اور طبیعت پر ان وجود سے حکم ہے نہ افراد پر تو ایسا قضیہ مہملہ لفظ سور کا محتاج نہیں ہوتا۔ کیونکہ حکم یہاں طبیعت پر ہے نہ کسی اور امر پر جو زائد ہو طبیعت پر پس جو لفظ اس پر دلالت کرتا ہے وہ بھی لفظ زائد کا محتاج نہیں ہے۔ مثلاً الانسان فی خسر ولیس الانسان فی خسر (انسان گھاٹا اُٹھانے والا ہے یا انسان گھاٹا اٹھانے والوں میں نہیں ہے) محصورۂ کلیہ میں

کہتے ہیں (کیونکہ اُس میں کل فردوں پر احاطہ ہے) جس قضیہ میں حکم کا تعین بعض پر ہو اس کو مہملہ بعضیہ کہتے ہیں (کیونکہ اس میں بعض کا اہمال ہے) اور مہملہ بعضیہ شرطیہ میں ہم کہتے ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اگر اَ بَ ہے تو جَ دَ ہے یا۔ یا تو یا کہتے ہیں یا تو اَ بَ ہے یا جَ دَ ہے۔ اور بعض میں بھی فروگذاشت ہے اس لئے کہ شے کے ابعاض بہت سے ہوتے ہیں۔ پس ہم اس بعض کے لئے قیاسات میں کوئی نام خاص مقرر کر لیا کریں گے مثلاً جَ پس کہا جائے گا کل ج الف ہے۔ پس یہ قضیہ بعضیہ محیط ہو جائیگا اور اس سے اہمال دور ہو جائے گا جو غلطی میں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)۔ ایسے لفظ کی ضرورت ہے۔ جو کلیت پر دلالت کرے مثلاً ایجاب میں جیسے سب انسان حیوان ہیں یا سلب میں کوئی انسان گدھا نہیں ہے اور محصورۂ جزئیہ میں جزئیت پر دلالت کرے۔ جیسے بعض انسان کاتب ہیں یا بعض انسان کاتب نہیں ہیں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کل انسان کاتب نہیں ہیں اور قضیہ طبیعیہ میں عربی میں لام جنس دلالت کرتا ہے۔ جیسے الانسانُ عامٌ او نوعٌ اور یہ نہیں کہتے کل انسان عام نوع (اردو زبان میں لام جنس نہیں ہے مگر قضیہ کا خالی ہونا سور سے طبیعت پر دلالت کرتا ہے مثلاً انسان عام یا نوع ہے اور بول چال اسی طرح جاری ہے مثلاً انسان مجبور ہے یا بندہ عاجز ہے چنانچہ شعرا نے اسی طرح موزوں کیا ہے کرے کیا کہ دل بھی تو مجبور ہے ؂ زمین سخت ہے آسمان دور ہے ؂ یہاں ظاہر ہے کہ حکم طبیعت انسانی پر ہے اور جہاں لفظ سور کے لگانے کی ضرورت ہوتی ہے وہاں بغیر اس کے معنے تمام نہیں ہوتے مثلاً ہمارے شہر کے باشندوں سے کچھ صاحب مقدرت ہیں یا شاعر ہیں۔ (یا کلیہ جیسے کل شہر کے لوگ اُردو بولتے ہیں) اور قضیہ شخصیہ کی علامت عربی لام عہد ہے مثلاً قال المصنف کہا مصنف نے یعنے مصنف کتاب ہذا جو ایک ہی شخص ہے اُردو زبان میں بجائے لام عہد اضافت سے کام چلتا ہے مثلاً میرے دوست نے کہا یا حافظ شیرازی یا مترجم گلستاں نے کہا۔ ۱۲ ماخوذ از تعلیقات

سلہ۔ اس کو افتراض کہتے ہیں اس کے ذریعہ سے قضیہ بعضیہ کلیہ بنا لیا جاتا ہے۔ مثلاً اگر ا بعض ا ب ہے۔ اس کے معنے یہ ہیں کہ بعض افراد یا کم از کم ایک فرد ا کی ب ہے ہم ان بعض افراد یا ایک فرد کا کوئی نام رکھ سکتے ہیں مثلاً ج۔ لہٰذا اب ہم کہہ سکتے ہیں کہ کل ج ب ہیں یہ بہت ہی مفید قاعدہ ہے۔ اس قاعدہ کا واضع بھی ارسطاطالیس ہے۔ ۱۲ دیکھو کتاب ارغنون۔

ڈالتا ہے۔ اور قضیہ بعضیہ سے کوئی نفع[51] نہیں ہوتا مگر بعض مناقضات اور عکس کے مقاموں میں اور اسی طرح شرطیات[52] میں جیسے کہا جاتا ہے کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اگر زید دریا میں ہو پس وہ غریق (ڈوبا ہوا) ہے متعین ہو جائے گا۔ یہ حال (غرق ہونا) اور قضیہ میں استغراق ہو جائے گا۔ اگر اس طرح کہیں جب کبھی زید دریا میں ہو اور اس کے لئے کوئی سواری نہ ہو اور پیرنا نہ جانتا ہو تو وہ غریق ہے اور بعض میں بالطبع اہمال ہے اس سے انکار نہیں ہو سکتا۔ اگر تم علوم کا تفحص کرو تو اس میں کوئی مطلوب ایسا نہ پاؤ گے کہ حال بعض کا طلب کیا جائے اور بعض کا چھوڑ دیا جائے[53] بغیر اس شے کے تعین کیے ہوئے۔ پس جو ہم نے کہا ہے اگر اس پر عمل کیا جائے تو کوئی قضیہ سوائے محیطہ کے باقی نہ رہے گا۔ شواخص کا اہمال علوم میں مطلوب نہیں ہوتا کیونکہ برہان جزئیات پر نہیں قائم کی جاتی۔ اس صورت میں قضایا کے احکام سب سے کم اور ضبط کے ساتھ اور سہل تر ہو جائیں گے۔

معلوم ہو کہ ہر قضیہ حملیہ کا حق یہ ہے کہ اس میں موضوع ہو اور ان کے درمیان ایک نسبت ہو کہ صلاحیت تصدیق اور تکذیب کی رکھتی ہو۔ اور اسی نسبت سے تئیں قضیہ ہوتا ہے اور جو لفظ اس نسبت پر دلالت کرتا ہے اس کو رابطہ[54] کہتے ہیں۔ اور کبھی یہ رابطہ حذف کر دیا جاتا ہے اور یہ بعض لغات میں ہوتا ہے۔ اور اس کے بدلے ایسی کوئی ہیئت لاتے ہیں جس سے نسبت کا شعور ہو جیسے عربی میں کہا جاتا ہے

۵۱۔ قضیہ بعضیہ کا بہت بڑا نفع یہ ہے کہ اس سے قضیہ کلیہ کا نقض ممکن ہے۔ یہ منا[illegible] کے لئے بکار آمد ہے نہ علوم میں۔ دوسری منطقی سہولت بعضیہ میں یہ ہے کہ اس کا عکس مثل اس [illegible] ہوتا ہے اگر بعض ا ب ہیں یا نہیں ہیں تو بعض ب ا ہیں یا نہیں ہیں۔ ۱۲

۵۲۔ شرطیہ بعضیہ کو بھی افتراض کے قاعدہ سے محیطہ بنا لینا مناسب ہے تاکہ اہمال غلط انداز سے نجات ہو۔ ۱۲

۵۳۔ یعنے علوم میں کوئی قضیہ مہملہ نہیں استعمال کیا جاتا۔ اگر چند افراد کسی شے کی کوئی خصوصیت رکھتے ہیں تو ان چند افراد سے ایک کلیہ بنا لیا جائے گا۔ ۱۲

۵۴۔ جیسے عربی میں ہو۔ فارسی میں است۔ ہندی میں ہے۔ ۱۲

زید کاتبٌ (یہاں وہ ہئیت جس سے نسبت کا شعور ہوتا ہے۔ موضوع کا معرفہ ہونا اور محمول کا نکرہ ہونا ہے) اور کبھی رابطہ لایا جاتا ہے جیسے زید ہو کاتبٌ۔ اور سالبہ[1] وہ قضیہ ہے جس میں سلب رابطہ کو قطع کر دیتا ہے اور عربی میں چاہیئے کہ سلب رابطہ پر مقدم ہو کیونکہ وہ رابطہ کی نفی کرتا ہے جیسے وہ کہتے ہیں زید لیس ہو کاتب اور جب سلب کو بھی رابطہ کے ساتھ جوڑ دیں تو سلب قضیہ کے ایک جزو (محمول) کا جز ہو جاتا ہے لہٰذا اس کے بعد ربط ایجابی باقی رہتا ہے جیسے عربی میں کہتے ہیں زید ہو لا کاتب۔ یہاں ربط ایجابی باقی ہے اور سلب جزو محمول ہو گیا اور اس قضیہ موجبہ کو معدولہ[2] کہتے ہیں۔ اور سوا عربی زبان کے رابطہ کا مقدم یا موخر ہونا معتبر نہیں ہے سلب و ایجاب میں مفہوم کے اختلاف سے ہوتا ہے (فارسی میں حرف سلب کا محمول پر مقدم ہونا مقتضی عدول کا ہے جیسے زید نا دبیر است اور جب حرف سلب کو بعد محمول کے لائیں تو قضیہ سالبہ کا مقتضی ہوگا مثلاً زید دبیر نیست معدولہ میں حرف سلب کا محمول کے ساتھ جوڑتے ہیں اس طرح کہ محمول کا جز ہو جائے) بلکہ جب تک ربط حاصل ہے سلب خواہ موضوع کا جز ہو خواہ محمول کا موجبہ ہی رہتا ہے الا اُس صورت میں کہ سلب رابطہ کو قطع کر دے (اس صورت میں سالبہ ہو جائے گا) جب تم نے کہا ہر لا زوج فرد ہے تو یہ ایجاب فردیت کا ہے ہر ایسے موضوع پر جو لا زوجیت سے موصوف ہو۔ لہٰذا قضیہ موجبہ ہوگا۔ اور حکم موجب ذہنی نہیں ثابت ہوتا مگر ثابت ذہنی پر اور حکم موجب اُس چیز پر نہیں ہوتا مگر ثابت عینی پر (بخلاف مسلوب کے اسی لئے سالب بسیط اعم ہے۔ ایجاب تحصیل سے اور سالبہ معدولہ اعم ہے

---

[1] ۔ حرف سلب کا قضیہ میں لگانے کی تین صورتیں ممکن ہیں یا حرف سلب جزو محمول ہو جیسے انسان لا حجر ہے یا موضوع میں جیسے لا حیوان حساس نہیں ہے یا موضوع اور محمول دونوں میں جیسے لا انسان لا ناطق ہے۔ ۱۲

[2] ۔ یعنے حکم ایجابی اُسی موضوع پر ہوتا ہے جو کہ ثابت العین ہو خواہ ذہن میں خواہ خارج میں کیونکہ حکم ایجابی وجودی ہے لہٰذا وجود ہی پر ہو سکتا ہے۔ ۱۲

موجبہ محصلہ سے) شرطیات بھی (مثل حملیات کے ہیں عدول و تحصیل میں) جب کہ ذکر کیے جائیں (یا کثرت سے سلب ہوں) اور ربط لزومی و عنادی باقی رہے تو قضیہ موجبہ ہوگا کیونکہ تم نے لزوم یا عناد ثابت کیا ہے دو سالبہ قضیوں میں لہذا ربط لزومی اور عنادی کے سبب سے قضیہ موجبہ ہے۔ مگر معدولۃ الطرفین ہے۔ اور سلب جب داخل ہو سلب پر بغیر اعتبار کسی اور حال کے تو ایجاب ہوجائے گا (جیسے زید لا کاتب نہیں ہے) اور اگر تم نے کہا ہر انسان کاتب نہیں ہے۔ جائز ہے کہ بعض کاتب ہوں۔ جو بات اس میں یقینی ہے وہ سلب بعض ہے فقط اور اگر کہا گیا نہیں ہے یہ کہ نہ ہو کوئی انسان سے کاتب جائز ہے کہ نہ ہوں بعض کاتب (اس صورت میں یقینی ایجاب بعض ہے فقط اگر کہیں کوئی انسان کاتب نہیں ہے تو یہ سلب کلی ہے کل افراد انسان سے) اور سلب متصلہ کا لزوم کو اور سلب منفصلہ کا عناد کو اٹھا دیتا ہے (یعنے دور کر دیتا ہے)۔

ضابطہ تیسرا :۔ جہات قضایا کے بیان میں۔ قضیہ حملیہ میں نسبت موضوع کی طرف محمول سے۔ (شارح کے نزدیک یہاں کچھ غلطی ہوگئی ہے صحیح اس طرح ہے کہ قضیہ حملیہ میں نسبت محمول کی طرف موضوع کے) یا ضروری الوجود ہے اس کو **واجب** کہتے ہیں یا ضروری العدم ہے اس کو **ممتنع** کہتے ہیں۔ یا نہ ضروری الوجود ہے نہ ضروری العدم اس کو ممکن کہتے ہیں۔ پہلے جیسا تمہارا یہ قول انسان حیوان ہے۔ دوسرا جیسے انسان حجر ہے اور تیسرا جیسے یہ قول کہ انسان کاتب ہے یہ ظاہر ہے کیونکہ نسبت حیوانیت کی طرف انسان کے ضروری الوجود ہے اور نسبت حجر کی ضروری العدم ہے اور نسبت کتابت کی نہ ضروری الوجود ہے نہ ضروری العدم بلکہ ممکن ہے امکان خاص ہے۔ اور عام لوگ ممکن سے مراد لیتے ہیں وہ جو ممتنع نہ ہو۔ پس جب وہ کہیں ممتنع نہیں ہے تو اس سے ممکن مراد لیتے ہیں اگرچہ یہ ممکن سے اعم ہے (کیونکہ سلب امتناع سے

سلہ۔ اگر کہیں کہ انسان کا حیوان ہونا ممتنع نہیں ہے ان قضیوں کا فرق یہ ہے کہ پہلے میں انسان اور حیوان میں نسبت وجوب کی ہے۔ اور دوسری میں نسبت امکان کی ہے۔ اس کو خوب سمجھ لو۔ ۱۲

واجب اور ممکن دونوں مراد ہو سکتے ہیں) اور جو وہ کہیں ممکن نہیں ہے تو اس سے
ممتنع مراد لیتے ہیں۔ اور وہ ہماری بحث سے جدا ہے۔ اس لیئے کہ جو ممکن نہیں ہے
تو وہ ضروری الوجود ہے اور اس اعتبار سے وہ کبھی ضروری العدم ہوتا ہے۔ اور وہ
جس کا وجوب و امتناع غیر پر موقوف ہو۔ لہٰذا اس غیر کے دور ہو جانے کے بعد اس کا
وجوب و امتناع باقی نہیں رہتا پس وہ فی نفسہ ممکن ہے۔ اور ممکن واجب
ہو جاتا ہے اس چیز سے جو اس کے وجود کو واجب کرتی ہے اور ممتنع ہو جاتا ہے
اس شرط سے کہ اس کے وجود کا واجب کرنے والا نہ ہو اور جب اس کی ذات پر
نظر کی جائے دونوں حالتوں (وجود و عدم) میں تو وہ ممکن ہے۔

معلوم ہو کہ ہم نے جب کہا کہ ہر ج ب ہے اس کے کچھ معنے سوا اس کے
نہیں ہیں کہ ہر ایک چیز جو وصف کی جاتی ہے ج سے وہ وصف کی جاتی ہے ب
سے اس لیئے کہ جب تم نے کہا کل ج ب ہے تو تم نے جانا کہ مفہوم ج کا معنے عام
ہے یعنے کلی ہے نہیں تو نہ داخل ہو سکتا لفظ کل اس پر پھر تعرض کیا تم نے شوخص
سے جو اس کے تحت میں ہیں یعنے اُن جزئیات سے جو اس کلی کے تحت میں
مندرج ہیں اپنے اس قول سے کہ ایک ایک کیونکہ اس کے معنے کہ کل ج ب ہے
جمیع ج یعنے کلی مجموعی مراد نہیں ہے کیونکہ تم کہہ سکتے کہ کل انسان ایک گھر میں سما سکتے
ہیں (یعنے ہر انسان ایک گھر میں رہ سکتا ہے یہ ممکن نہیں ہے کہ تم کہو تمام انسانوں
کی سمائی ایک گھر میں ہے اور جب دیکھا تم نے قضایا میں اپنا یہ قول کہ ہر سونے والا
جائز ہے کہ جاگے تم کو معلوم ہوا کہ مقتضی ہمارے قول کا ہر سونے والا نہیں ہے
سونے والا اس حیثیت سے کہ وہ سونے والا ہے کیونکہ مع نوم (سونے) کے نہیں
تصور کیا جاتا۔ کہ جاگنے سے وصف کیا جائے بلکہ شخص جو موصوف ہو اس صفت
سے کہ وہ نائم ہے وہی شخص ہے جس کے لئے جائز ہے کہ سوتا ہو یا جاگتا ہو اور اسی
طرح جب ہم نے کہا کل **باپ** مقدم ہیں بیٹے پر اس کے معنے یہ نہیں ہیں کہ جس حیثیت
سے وہ باپ ہے (کیونکہ باپ تو بیٹے کے ساتھ ہی ہو سکتا ہے) بلکہ شخص کے معنے
یہ ہوئے کہ شخص جس حیثیت سے کہ وہ باپ ہے مقدم ہے بیٹے پر۔ اور جب تم نے
کہا ہر متحرک ضرور متغیر ہے تم اس کے معنے یہ سمجھو کہ ایک ایک وہ چیز جو متحرکیت سے

موصوف ہو ضرور نہیں ہے کہ لذاتہ متغیر ہو بلکہ متحرک ہونے کے سبب سے متحرک ہے تو ضرورت اس کے متغیر ہونے کی موقوف ہے ایک شرط پر یعنے حرکت پر پس وہ فی نفسہ ممکن ہے۔ اور ہم ضرورت سے یہ مراد لیتے ہیں کہ وہ لذاتہ ہو فقط اگر وہ کسی شرط سے کسی وقت یا حال میں واجب ہو تو وہ ممکن ہے فی نفسہ اور یہ بھی نہیں مراد لیتے کہ ج جو اعیان میں ہے (نہیں تو ہمارا یہ قول صادق نہ ہوگا کل عنقا ابیض ہے نہ یہ کہ ج ذہن میں ہو فقط نہ خارج میں ورنہ یہ قول صادق نہ ہوگا کل انسان حیوان ہے۔ بلکہ ہم اس کو اس طرح مراد لیتے ہیں کہ موصوف عام ہو اس سے کہ خارج میں لیا جائے یا ذہن میں۔ اور نہ ہم یہ مراد لیتے ہیں کہ ج جو ہمیشہ ہو نہیں تو نہ صادق آئے کہ ہر وہ چیز جس کو گہن لگتا ہے چاند ہے اور نہ لا دائما مراد لیتے ہیں نہیں تو صادق نہ آئیگا کہ ہر ممکن محتاج ہے بلکہ دوام اور لادوام کی شرط نہیں ہے اور نہ حقیقت ج کی مراد ہے کیونکہ یہ کہنا صحیح ہے کہ ہر متحرک متغیر ہے اور نہ وہ جس کی صفت ج ہو اس لیے کہ یہ سچ ہے کل جسم منقسم ہے۔ نہ وہ جو کہ ج بالقوہ ہو مثلاً نطفہ جو بالقوہ وامکان انسان ہے۔ جیسا کہ اصطلاح فارابی کی ہے۔ بلکہ وہ جو ج ہے بالفعل جو کہ اصطلاح شیخ الرئیس کی ہے۔ یہی اصطلاح صاحب کتاب کی بھی ہے (یعنے شیخ مقتول رح) بلکہ جمیع علما کے مباحث میں یہی اصطلاح اختیار کی گئی ہے۔ کیونکہ پہلی اصطلاح مخالف عرف اور تحقیق کے ہے کہ نطفہ کو انسان کہیں اس لئے کہ ممکن ہے کہ وہ انسان ہو جاوے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ معنے کل ج ب کے یہ ہیں کہ ایک ایک افراد شخصیہ وغیرہا اور بالجملہ جو ذہن میں فرض کیا جائے کہ وہ ج ہے بالفعل جو ممتنع نہیں ہے کہ ایسا ہو پس وہ قیود معتبرہ کے ساتھ اگر اعیان میں موجود ہو یا نہ موجود ہو اعیان میں اور موصوف ہو ج سے دائما یا لا دائما اور اس کی حقیقت ج[۱] یا صفت

---

[۱]۔ مزید توضیح جب ہم کہیں کہ ج ب ہے۔ اس ج کے کیا معنے ہیں یہ کہ ج جو خارج میں موجود ہے؟ یہ معنے نہیں ہیں۔ ج جو ذہن میں موجود ہے؟ نہیں۔ بلکہ ج کا وجود خارج اور ذہن سے اعم مراد ہے۔ ہم یہ بھی نہیں مراد لیتے کہ ج ہمیشہ ب ہے۔ اور نہ یہ مراد ہے کہ نہ ہمیشہ۔ نہ حقیقت ج کی مراد ہے نہ ج کا موصوف ہونا کسی صفت سے مراد ہے۔ نہ ج بالقوہ مراد ہے بلکہ ج بالفعل مراد ہے جس حیثیت سے شرح میں مذکور ہے۔ ۱۲

ج ہو تو وہ ب ہے بغیر زیادتی کسی وقت کے اور ہر کسی حال میں بلکہ وہ جو عام ہو موقت اور مقید سے اور اُن کے مقابلات سے یہ شرائط موضوع اور محمول کے ہیں۔

حکمت اشراقیہ (سب قضیوں کو موجبہ ضروریہ بتاتیہ کا بیان) سبب کہ ممکن کا امکان ضروری ہے اور ممتنع کا امتناع ضروری ہے اور واجب کا وجوب بھی ضروری ہے۔ اسی طرح پس انسب یہ ہے کہ جہات وجوب کے اور اس کی دونوں قسمیں (ممکن اور ممتنع) محمولات کے اجزا بنا دیئے جائیں تاکہ قضیہ جمیع احوال میں ضروریہ ہو جائے جیسے ہم کہتے ہیں ہر انسان ضرورۃً ممکن ہے کہ کاتب ہو یا واجب ہے کہ حیوان ہو یا ممتنع ہے کہ حجر ہو پس یہ ضروریہ بتاتیہ ہے[۵۱] (یہ قضیہ ضروریہ بتاتیہ ہے۔ اس قضیہ میں جہت ضرورت کو محمول کا جزو کر دیا ہے ایسا ہی قضیہ علوم میں مطلوب ہے حجت اور برہان کے ساتھ نہ امتناع اور امکان یہ قضیہ صورت کی حیثیت سے مطلقہ اور معنی کی حیثیت سے ضروریہ ہے) جب ہم نے علوم میں کسی شے کا امکان یا اُس کا امتناع معلوم کرنا چاہا تو وہ ہمارے مطلوب کا جز ہے۔ اور ہمارے لیئے یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم حکم جازم قطعی کریں۔ الا یہ کہ ہم یہ جانتے ہوں کہ ضرورۃً ایسا ہے کہ علوم میں نہیں بیان کیئے جاتے مگر قضایا بتاتیہ حتےٰ کہ اگر ممکن بھی ہو جو ہر ایک فرد میں کسی وقت واقع ہوتا ہو مثلاً تنفس صحیح ہے اگر یہ کہا جائے کہ ہر انسان بالضرورہ متنفس ہے کسی وقت اور انسان کا ضروری التنفس ہونا کسی وقت ہمیشہ کے لیئے لازم ہے۔ یا اس کا ضروری اللاتنفس ہونا سوا اس وقت کے جب تنفس کرتا ہوا ہو) اور کسی وقت یہ بھی ایسا امر ہے جو ہمیشہ لازم ہے۔ اور نہ اسی طرح کتابت پر اگرچہ یہ بھی ضروری الامکان ہے لیکن اس کا وقوع ضروری نہیں ہے کسی وقت پر اور جب قضیہ ضروریہ ہو تو ہمارے لیئے ربط کی جہت کافی ہے۔ یا جب کہ فرض کیا جائے قضیہ کا بتاتیہ ہونا بغیر داخل کرنے دوسری جہت کے مثلاً یہ کہا جائے کل انسان بتۃً[۵۲] (قطعاً) حیوان ہے اور سوا اس کے اوروں میں[۵۳] (یعنے ممکنہ اور ممتنعہ میں بھی) اور جب قضیہ بتاتیہ بنایا جائے جہتہ کا درج کرنا محمول میں لابد ہے تاکہ غلطی

۵۱۔ ضرورت بتاتیہ بمعنی ضرورت قطعی ۱۲ ۵۲۔ یعنے ممکنہ اور ممتنع ہیں ۱۲ ۵۳۔ یعنے ممکنہ اور ممتنع میں ۱۲

سے امان رہے۔ اور ہمارے لیئے ضرور نہیں ہے کہ ہم سلب سے تعرض کریں جب کہ ہم جہات سے تعرض کر چکے ہیں۔ کیونکہ سلب تام ضروری ہے۔ اور داخل رہے سلب ضروری ایجاب کے تحت میں جب کہ وارد کیا جائے امتناع (مثلاً یوں کہیں کہ انسان ضرورۃً ممتنع ہے کہ حجر ہو) یا اسی طرح امکان (مثلاً انسان ضرورۃً ممکن ہے کہ کاتب ہو) ؏

معلوم ہو کہ قضیہ مجرد ایجاب کے اعتبار سے قضیہ نہیں ہوتا اور نہ مجرد سلب کے اعتبار سے کیونکہ سلب بھی حکم عقلی ہے خواہ رفع سے تعبیر کیا جائے خواہ نفی سے لہٰذا وہ حکم ذہنی ہے۔ اور اکثر نسخوں میں اس جگہ ہے نہیں وہ حکم ہے ذہن میں انتفاء محض کا ایسا حکم نہیں ہے (جس کا کوئی وجود ذہن میں نہ ہو) اور وہ اس جہت سے اثبات ہے کہ وہ حکم ہے ساتھ انتفاء کے۔ اور شے خارج نہیں ہوتی نفی اور اثبات سے۔ لیکن نفی اور اثبات عقل میں ہیں لہٰذا یہ دونوں ذہنی احکام ہیں۔ اُن کا حال اور ہی کچھ ہے پس معقول پر کسی حال کا حکم نہ کیا جائے تو نہ وہ منفی ہے نہ مثبت ہے۔ بلکہ فی نفسہٖ یا وہ معقول مثبت ہے یا منفی ہے۔ اس بحث کے تتمہ کو ہم عنقریب بیان کریں گے۔ ؏

اور جس قضیہ میں کوئی جہت معین نہ ہو وہ مہملۃ الجہات ہے۔ اور قضیہ مہملۃ الجہات میں منطقیوں کو بہت خبط ہوا ہے پس مہملۃ الجہات کو حذف کر دینا چاہیئے جیسے وہ قضیہ جس میں موضوع کی کمیت کا اہمال ہوتا ہے چھوڑ دیا گیا ہے۔ تاکہ خبط نہ ہو۔ ؏

چوتھا ضابطہ:۔ تناقض کے بیان میں۔ تناقض اختلاف دو قضیوں کا ہے

۱؎۔ الانسان لیس بحجر میں انسان کے حجر ہونے کی اثباتاً نفی کی گئی ہے۔ پس ایک جہت سے یہ حکم ثبوتی ہے۔ ۱۲

۲؎۔ یعنے کسی معقول پر حکم نفی و اثبات کا اور ہے اور اُس کا فی نفسہٖ مثبت یا منفی ہونا اور مثلاً جب ہم مثلث مدور پر کوئی حکم ذہنی نہ لگائیں کہ آیا وہ موجود ہے یا معدوم تو وہ دونوں حکموں سے خالی ہے لیکن فی نفسہٖ یعنے اپنی کنہ ماہیت سے منفی الثبوت ہے۔ پس یاد رکھنا چاہیئے کہ حکم نفی و اثبات اور ہے اور فی نفسہٖ منفی یا مثبت ہونا اور ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ ہم کسی شے پر بسبب عدم علم کے حکم نفی و اثبات کا نہ لگا سکتے ہوں لیکن اس کی ماہیت ہمارے اس حکم سے مستغنی ہے۔ ۱۲

منطق مثل اشارات منطق و شفائے منطق میں۔ پس اس سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ دونوں قضیے صدق اور کذب میں جمع نہ ہوں۔ یہ کہ محمول اور موضوع اور شرط اور نسبتیں (پانچ جو باقی ہیں) اور جہات مختلف نہ ہوں [۴۹]

تنہا یائے محیطہ میں احتیاج کسی شرط کے زیادہ کرنے کی نہیں (یعنے کمیت کے اختلاف کی) بلکہ اسی کا سلب کیا جائے جس کو ہم نے واجب کیا ہے۔ جیسے قضیہ بتاتیہ میں ہمارا یہ کہنا ہر فلاں ضرورۃً ممکن ہے کہ یہماں ہو۔ اس کا نقیض یہ قضیہ ہوگا۔ نہیں ہے ضرورۃً ممکن کہ ہر فلاں یہماں ہو اور اسی طرح اس کے سوا اور قضیوں میں۔ اور جب ہم نے کہا کوئی شے (شے سے مراد فرد ہے) نہیں ہے (انسان ہے) حجر نقیض اس کا نہیں ہے یہ کہ نہ ہو کوئی شے (انسان ہے) حجر اور ہم نے جو واجب کیا تھا اس کو نقیض سے سلب کیا۔ الا یہ کہ سلب استغراقی سے ایجاب میں یقین ہوگیا بعض کے سلب کا معہذا بعض کا ایجاب جائز رہا سلب استغراقی سے سلب میں یقین ہوگیا۔ بعض کے ایجاب کا اور جائز رہا سلب بعض کا اور وہ قضیہ جس کی تخصیص بعض سے ہو (یعنے محصورۂ جزئیہ) اس کا نقیض بعض سے نہیں ہوتا (یعنے بعضیہ کا نقیض اسی کے جنس کا نہیں ہوتا یعنے بعضیہ) مثلاً تمہارا قول بعض حیوان انسان ہیں یہ مراد نہیں کہ بعض حیوان انسان نہیں ہیں اور یہ اس لئے صحیح نہیں ہے کہ بعض مہمل التصور ہیں۔ لہذا جائز ہے کہ بعض جو انسان ہیں سوا اس بعض کے ہوں جو انسان نہیں ہیں۔ اس صورت میں دونوں قضیوں کا موضوع واحد نہ ہوگا۔ (تو ان میں تناقض نہیں ہو سکتا) لیکن جب ہم تعین کریں بعض کا اور اس کا ایک نام [۵۳] قرار دیں

---

[۵۱] ۔ کلیہ کا نقیض۔ مراد یہ ہے کہ سالبہ کلیہ یا موجبہ کلیہ میں محض سلب سے نقیض پیدا ہو جاتا ہے اور جو نقیض ہوتا ہے اس میں ایجاب یا سلب بعض کا جواز رہ جاتا ہے بعضیہ کا نقیض بعضیہ نہیں ہوتا۔ ۱۲

[۵۲] ۔ یعنے جب کہا کہ بعض حیوان انسان ہیں تو صرف بعض حیوانوں پر حکم لگایا گیا اور باقی حیوانوں کی نسبت کچھ نہیں کہا گیا تو محض اس قضیۂ اصلیہ سے تم کوئی قضیہ دوسرا استنباط نہیں کر سکتے۔ ۱۲

[۵۳] ۔ اشارہ ہے طرف عمل افتراض کے یعنے بعض حیوان انسان ہیں اس بعض کو ہم نے ج کہا۔ پس یہ قول ہمارا صحیح ہوگا کہ کل ج انسان ہیں۔ ۱۲

جیسے ہم کہہ چکے ہیں کہ وہ حسب بیان سابق مستغرق ہو جائے گا۔ ۴ؔ

شاید بحث تناقض مشائین کے تعمق کی محتاج نہیں ہے۔ جب تم نے اس قدر جو بیان کیا گیا ہے یاد کر لیا تو اُن کی تطویلات سے مستغنی ہو گئے۔ ۵ؔ

پانچواں ضابطہ :۔ عکس کے بیان میں عکس یہ ہے کہ موضوع قضیہ کو کلیتہً محمول کر دینا اور محمول کو موضوع کر دینا مع حفظ کیفیت اور بقائے صدق و کذب کے اپنے حال پر۔ اور تم جانتے ہو کہ اگر تم نے کہا کل انسان حیوان ہیں تو یہ ممکن نہیں ہے کہ تم کہو کل حیوان انسان ہیں اور اسی طرح ہر قضیہ جس کا موضوع اخص ہو محمول سے لیکن لا اقل اگر کوئی شے پائی جائے اس صفت سے موصوف کہ وہ فلاں شے ہے اور موصوف پائی جائے کہ وہ شے بہماں ہے تو کل اس شے یا بعض اُس شے سے (اس پر یہ وصف صادق آئے گا) پس ضرور ہے کہ شے جس صفت سے موصوف ہے وہ ایسی ہو کہ بہماں ہونے سے وصف کی جاتی ہے کہ اس کا کل یا بعض مثلاً اس کل یا بعض کو ج فرض کریں تو وہ دونوں سے موصوف ہو گا مع فلاں اور بہماں سے۔ اور جب ہم نے کہا ضرورۃً کل انسان ممکن ہے کہ کاتب ہوں پس اس کا عکس ضرورۃً بعض ان میں سے جو ممکن ہے کہ کاتب ہوں انسان ہیں ہو گا۔ اور اسی طرح امکان کے سوا جو اور جہات ہیں منتقل ہو جاتے ہیں محمول کے ساتھ۔ اور عکس ضروریہ بتاتیہ موجبہ کا ضروریہ بتاتیہ موجبہ ہوتا ہے خواہ کوئی جہت کیوں نہ ہو۔ ۶ؔ

اور محیطہ اور جزئیہ کے انعکاس کا یہ طریق ہے کہ کوئی شے محمول سے موضوع بنا دی جائے۔ مہملاً (اہمال کے ساتھ یعنے انعکاس جزئی ہونا چاہیئے) اور جب کہ ضرورۃً

۵ؔ ۔یعنے موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ نہیں ہو سکتا۔ یہ اُسی صورت میں ممکن ہوتا جب کہ موضوع اور محمول مساوی ہوتے جیسے کل انسان ممکن الکتابت ہیں عکس اس کا کل ممکن الکتابت انسان ہیں۔ لیکن محمول کی شان یہ ہے کہ موضوع سے اعم ہو۔ لہٰذا جو حکم کل موضوع پر صادق آتا ہے اُس کے مثل صرف بعض محمول پر صادق آئے گا۔ مثلاً کل انسان حیوان ہیں لہٰذا بعض حیوان انسان ہیں۔ ۱۲

۶ؔ ۔مصنفؒ کا اشارہ قاعدہ افتراض کی طرف ہے جس کے ذریعہ سے قضیہ بعضیہ کلیہ بنایا جاتا ہے۔ لیکن محمول چاہیئے کہ مع اپنے مخصصات کے موضوع بنایا جائے۔ ۱۲

کوئی شے انسان سے حجر نہیں ہے اس کا عکس کوئی شے حجر سے انسان نہیں ہے
ضرورۃً ہوا نہیں تو موصوف ہے اگر ایک بھی دوسرے کے ساتھ موصوف ہو تو
ایک ہی قضیہ کاذبہ نہ ہوگا بلکہ دونوں کاذبہ ہو جائیں گے یعنے اصل اور عکس دونوں۔
ضروریہ بتاتیہ جب کہ امکان بجزو اُس کے محمول کا ہو پس اگر اُس کے ساتھ سلب ہو
تو وہ بھی منتقل ہو جائے گا (کیونکہ عکس کی صحت کے لیئے ضرور ہے کہ پورا محمول موضوع
بنا دیا جائے پس جو کچھ محمول کے ساتھ ہے وہ موضوع میں منتقل ہو جائے گا) ؎
جیسے اُن کا یہ قول ضرورۃً ہر انسان ممکن ہے کہ نہ ہو کاتب پس یہ بتاتیہ موجبہ
ہے۔ عکس اس کا ضرورۃً وہ شے کہ ممکن نہیں ہے کہ کاتب ہو تو وہ انسان ہے۔ ؎
ضروریہ موجبہ کے عکس میں اکثر مشائین نے خبط کیا ہے۔ مثلاً تمھارا یہ قول
نہیں ہے بعض حیوان انسان جب تم نے مقرر کر لیا اس بعض کو (مثلاً فرس) اور
قضیہ کو کلیہ بنا لیا۔ (تو یہ قول کوئی فرس انسان نہیں ہے تو اس کا عکس ہو گیا۔
کوئی انسان فرس نہیں ہے) ؎
یا بنا دیا جائے سلب جزو محمول پس ہم کہیں بعض حیوان غیر انسان ہیں پس
اس کا عکس بعض غیر انسان حیوان ہیں۔ نہیں تو عکس نہ ہوگا۔ ؎
اور تمھارا یہ قول کوئی شے تخت سے بادشاہ پر نہیں ہے۔ سزاوار نہیں کہ
اس کا عکس کرو بغیر اس کے کہ اُس کو کلیہ میں منتقل کر لو۔ پس ہم یہ نہیں کہتے کہ کوئی شے
بادشاہ سے تخت پر نہیں ہے کیونکہ اس کا بطلان ظاہر ہے۔ بلکہ اس کا عکس یہ ہے
کہ کوئی شے اُن میں سے جو بادشاہ پر ہیں تخت نہیں ہے پر کا منتقل کرنا ضرور ہے
اس لیئے کہ یہاں وہ جزو محمول ہے۔ ؎
اور بیان کرنا عکس اور نقیض اور سوالب اور مہملات کا صرف تنبیہ کے لیئے
تھا۔ نہ یہ کہ مابعد ہم کو اس کی ضرورت ہو گی۔ ؎
چھٹا ضابطہ :- قیاس دو قضیوں سے کم کا نہیں ہوتا۔ کیونکہ ایک قضیہ میں اگرچہ
پورا نتیجہ شامل ہو کہ وہ قضیہ شرطیہ ہے اس میں بھی وضع مقدم اور رفع تالی کی ضرورت ہوگی
ایک اور قضیہ کے ذریعہ سے یہ قیاس استثنائی ہے۔ اور اگر ایک جزو مطلوب[۱] ایک

---

[۱] مطلوب سے نتیجہ مراد ہے۔ نتیجہ ایک قضیہ ہوتا ہے جس کے دو رکن موضوع اور محمول ہیں۔ لہٰذا

قضیہ میں منسوب ہو پس ایک اور قضیہ ضروری ہے جس میں دوسرا جزو مطلوب منسوب ہو اور اس صورت میں جو قیاس پیدا ہوگا وہ قیاس اقترانی ہے۔ ؎

اور ایک قیاس میں دو قضیوں سے زیادہ نہیں ہوتے۔ کیونکہ مطلوب کے دو ہی جزو ہوتے ہیں۔ پس ان دونوں جزو وابستہ ہر ایک ایک قضیہ میں نسبت حکمیہ میں داخل ہوگیا کسی تیسرے جزو کے ضم کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ؎

اور شرطیہ میں قضایائے استثنائیہ میں سوائے استثنا کے کچھ باقی نہیں رہتا۔ بلکہ جائز ہے کہ ایک ہی قیاس کے دونوں مقدموں کے ثبوت کے لئے بہت سے قیاسات ہوں۔ قضیہ جب قیاس کا جزو ہو جائے تو اس کو مقدمہ کہتے ہیں ؎

قیاس اقترانی کے دونوں مقدموں میں ایک شے جس کو حد اوسط کہتے ہیں اس کا اشتراک ضروری ہے مقدمہ کے موضوع اور محمول سے ہر ایک کو حد کہتے ہیں (مطلوب سے نتیجہ میں جو موضوع واقع ہوتا ہے اس کو حد اصغر اور جو محمول ہو اس کو حد اکبر کہتے ہیں کیونکہ حد اصغر حد اوسط کے ماتحت ہے اور حد اکبر حد اوسط کے مافوق ہے طبیعی ترتیب میں) ضرور ہے کہ شرکت واقع ہو دونوں قضیوں سے ایک کے محمول میں اور دوسرے کے موضوع میں) (یہ شکل اول اور رابع ہے) یا دونوں کے موضوع میں (یہ شکل ثالث ہے) یا دونوں کے محمول میں (یہ شکل ثانی ہے) حد اوسط کے سوا دونوں حدیں (یعنی اصغر و اکبر) طرفین کہے جاتے ہیں۔ اور نتیجہ طرفین سے حاصل ہوتا ہے اور اوسط حذف کر دیا جاتا ہے۔ ؎

جب حد مکرر یعنی اوسط پہلے مقدمہ کی موضوع ہو اور دوسرے کی محمول ہو تو یہ سیاق ایسا بعید ہے کہ اس کی مناسبت بذاتہ بخوبی سمجھ میں نہیں آتی پس اُسے حذف کر دیا گیا۔ اقترانیات میں کامل وہ ہے جس میں اوسط محمول ہو

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ دو قضیوں کی ضرورت ہے۔ علاوہ نتیجہ ایک میں نتیجہ کا موضوع منسوب ہو اور دوسرے میں محمول منسوب ہو یعنی نسبت حکمیہ کا رکن واقع ہو عام اس سے کہ موضوع ہو یا محمول۔ ۱۲

ــه ۔ مراد یہ ہے کہ قضیہ استثنائیہ شرطیہ جزء کے ذکر کے بعد استثنا باقی رہتی وہ دوسرے قضیہ سے ہو جاتی ہے یعنی وضع یا رفع سے۔ ۱۲

مقدمہ اولیٰ میں اور موضوع ہو مقدمہ ثانیہ میں اور یہ سیاق اتم ہے۔ اور یہاں ایک دقیقہ اشراقیہ ہے۔ معلوم ہو کہ فرق درمیان اس سلب کے ہو قضیہ موجبہ میں ہو (خواہ وہ سلب جزو محمول ہو خواہ جزو موضوع) اور اس سلب کے جو نسبت ایجابیہ کا قاطع ہو یہ ہے کہ اول صحیح نہیں ہے معدوم پر اس لیے کہ اثبات ضروری ہے کہ ثابت کا ہو بخلاف دوسرے سلب کے کیونکہ منفی کا نفی کرنا جائز ہے۔ لیکن یہ فرق صرف شخصیات میں ہوتا ہے نہ قضایائے محیطہ میں اور تمام محصورات میں۔ کیونکہ جب تم نے کہا کل انسان غیر حجر ہے یا کوئی انسان سے حجر نہیں ہے تو یہ حکم موضوعات سے ایک ایک فرد پر ہے۔ یعنے وہ افراد جو انسانیت سے موصوف ہیں اور سلب حجریت کا ہے۔ پس ضرور ہے جو انسانیت سے موصوف ہیں وہ متحقق[۵۱] ہوں (خواہ ذہن میں خواہ خارج میں) تاکہ انسانیت سے اُن کا موصوف[۵۲] ہونا درست ہو۔

اور جب یہ فرق زائل ہو گیا چاہیئے کہ سلب قضیہ محیطہ میں محمول یا موضوع کا جزو بنا دیا جائے تاکہ ہمارے لیئے کوئی قضیہ سوائے موجبہ کے نہ ہے اور قیاسات کے مقدمات میں اُن کا جزو سے خیال نہ واقع ہو اور اس لیئے کہ قضیۂ سالبہ کے قضیہ ہونے میں سلب کو دخل ہے کیونکہ وہ جزو تصدیق ہے پس ہم اُس کو موجبہ کا جزو بنا دیں۔ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ اتنا ع کا ایجاب سلب ضروری سے مستغنی ہے اور ممکن کا ایجاب و سلب برابر[۵۳] ہے۔ اور وہ یہ ہے کل ج ب ہے بتۃً اور کل ب ا ہے بتۃً نتیجہ نکلتا ہے کل ج ا ہے بتۃً۔

اور اگر کوئی مقدمہ جزئیہ ہو تو ہم اُس کو مستغرقہ (کلیہ) بنالیں جیسے کہ پہلے بیان

---

[۵۱] - خلاصہ بحث یہ ہے کہ قضیہ سالبہ بسیطہ اعم ہے قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول سے۔ اس لئے کہ قضیہ موجبہ کا موضوع ثابت ہونا چاہیئے بخلاف سالبہ کے کہ اُس کا موضوع معدوم بھی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ منفی پر سلبی حکم لگایا جا سکتا ہے مثلاً لا شے موجود نہیں ہے اس قضیہ میں لا شے سے وجود کا سلب کیا گیا۔ ۱۲

[۵۲] - کیونکہ وجود کی فرع ہے صفت جو شے موجود ہی نہ ہو وہ موصوف کیا ہو گی۔ ۱۲

[۵۳] - شارح فرماتے ہیں اس تدبیر سے جو مصنفؒ نے بیان کی ہے کل قضایا موجبہ کلیہ ہو جاتے ہیں اور سیاق اتم یعنے شکل اول کی ایک ہی ضرب رہ جاتی ہے۔ ۱۲

ہو چکا ہے۔ مثلاً بعض حیوان ناطق ہیں اور کل ناطق ضاحک ہیں پس اس بعض کا ناطقیت سے قطع نظر کر کے ایک نام رکھ لیں اگرچہ حقیقت میں ناطقیت اس کے ساتھ ہے فرض کرو کہ وہ نام د ہے پس کہیں کل د ناطق ہیں اور کل ناطق ایسے ہیں جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے (یعنے کل ناطق ضاحک ہیں پس نتیجہ نکلتا ہے کل د ضاحک ہیں) پھر ہم کو اس کی حاجت نہیں ہے کہ ہم کہیں بعض حیوان د ہیں (دوسرے مقدمہ پر) پس اس کو ضم کریں اپنے قول کے ساتھ کل د ضاحک ہیں تاکہ نتیجہ نکلے بعض حیوان ضاحک ہیں کو (دوسرے مقدمہ سے یہ مراد ہے کہ وہ قضیہ حقیقیہ جس میں حمل اور وضع ہو نہیں ہے) کیونکہ د نام اس حیوان کا ہے لہذا کیوں کر حمل کیا جائے اس پر اسی کا نام سو

مصنفؒ کا قول ہے ضرور ہے کہ اثبات ثابت کا ہو اور نفی جائز ہے منفی پر۔ اکثر نسخوں میں ہے نفی جائز ہے منفی سے۔ لہذا تمہارا یہ کہنا زید معدوم کے بارے میں صحیح ہے کہ نہیں ہے۔ وہ اعیان میں بصیر اور نہیں صحیح ہے کہ وہ اعیان میں لابصیر ہے۔ نہیں ہیں معنے اس کلام کے جو کلام سے پہلے ذہن میں آتے ہیں۔ اور وہ معنے یہ ہیں کہ موضوع سالبہ کا جائز ہے کہ معدوم ہو خارج میں نہ کہ موضوع موجبہ کا جیسا کہ گمان کیا گیا ہے۔ اور اس پر تعلیل کی ہے کہ سالبہ اعم ہے[۱] موجبہ سے کیونکہ موجبہ کا موضوع بھی کبھی معدوم ہوتا ہے خارج میں جیسے ہمارا یہ قول کہ اجتماع ضدین محال ہے اور نہ یہ معنے ہیں کہ موضوع موجبہ کا ضرور ہے کہ متمثل ہو وجود میں خواہ ذہن میں کیونکہ موضوع سالبہ کا بھی ضرور ہے کہ ایسا ہی ہو۔ (یعنے یا متمثل ہو وجود میں یا ذہن میں) بلکہ اس کے معنے یہ ہیں کہ سلب صحیح ہے موضوع غیر ثابت سے اگر اس کو اس حیثیت سے لیں کہ وہ غیر ثابت اس معنے سے کہ عقل اس کا اعتبار کر سکتی ہے سلب میں بخلاف اثبات کے کیونکہ اگرچہ صحیح ہے سلب موضوع غیر ثابت سے لیکن صحیح نہیں ہے اس پر اس حیثیت سے کہ وہ غیر ثابت ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ اس کو ثبوت ہے کسی طرح کا کیونکہ اثبات مقتضی ہے شے کے ثبوت کا تاکہ اس کے لیے کوئی شے ثابت کی جائے۔ لہذا صحیح ہے کہ

---

[۱] سالبہ اعم ہے موجبہ سے اس کے یہ معنے ہیں کہ سالبہ کا موضوع ثابت اور منفی دونوں ہو سکتا ہے۔ بخلاف موجبہ کے کہ اس کا موضوع ضرور ہے کہ ثابت ہو اعیان یا اذہان میں۔ ۱۲

[illegible] معدوم کو اس حیثیت سے کہ وہ معدوم ہے فلاں نہیں ہے اور صحیح نہیں ہے
کہ [illegible] معدوم اور اس حیثیت سے کہ وہ معدوم ہے کہ وہ فلاں ہے۔ بلکہ اس حیثیت
سے [illegible] صحیح ہے کہ اس کو ثبوت ہے ذہن میں۔ اور اس لیئے کہ جائز ہے نفی ہر چیز کی
اُس سے جو غیر ثابت ہے اُس حیثیت سے کہ وہ غیر ثابت ہے بخلاف اثبات کسی
شے کے جو اُس سے مغائر ہو۔ اُس کے اوپر اس جہت سے کہ وہ غیر ثابت ہے مگر جب کہ
امر عادی یا محال ہو۔ ۶

کہا گیا ہے کہ موضوع سالبہ کا اعم ہے موجبہ کے موضوع سے اور بسبب
[illegible] ہونے اس حیثیت سے بسبب اُس کی دقت اور باریکی کے یہ گمان کیا
کہ عموم اس لیئے ہے کہ موضوع سالبہ کا معدوم ہوسکتا ہے خارج میں نہ موضوع موجبہ
کا اور یہ صحیح نہیں ہے جب تک وہ تاویل نہ کریں جو ہم نے بیان کی ہے اور کہا جائے
کہ مراد ان کی یہ ہے کہ سلب صحیح ہے معدوم سے اُس کے معدوم ہونے کی حیثیت سے
تو [illegible] تو بات ٹھیک ہو جاتی ہے اور مشکل دفع ہو جاتی ہے اُن کے کلام سے
[illegible] تحقیق کی گئی بیان مذکور سے کہ مراد وجود موضوع سے موجبہ اور سالبہ میں
ایک ہی بات ہے یعنی تمثل اُس کا وجود میں یا وہم میں تاکہ اس پر حکم کیا جا سکے اُس
کے تمثل کے موافق اور یہ کہ سالبہ بسیطہ اعم ہے۔ موجبہ معدولۃ المحمول سے جب کہ
موضوع اُس کا غیر ثابت ہو اور فرض کیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ غیر ثابت
ہے اس لیئے کہ محال ہے سالبہ کے عدم محمول کا اثبات اُس کے موضوع کے لیئے اس
حیثیت سے کہ وہ غیر ثابت ہے۔ یا منفی ہے کیونکہ کسی شے کے لیئے کسی شے کا ثابت
کرنا اس پر موقوف ہے کہ وہ فی نفسہ ثابت ہو۔ اور اگر یہ نہ لیا جائے اس حیثیت سے
کہ غیر ثابت ہے بلکہ لیجائے اس حیثیت سے کہ اُس کو ثبوت ہے ذہن میں تو ممکن ہے
اثبات عدم محمول کا۔ سالبہ میں اُس کے موضوع کے لیئے اس حیثیت سے کہ اُس کے
ثبوت کو دونوں میں تلازم ہوگا اس صورت میں۔ لیکن ہم نہیں لیتے موضوع سالبہ کا
اس حیثیت سے کہ وہ غیر ثابت ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ ثابت ہے یعنی متمثل ہے
وجود یا وہم میں جیسے کہ اصطلاح ہے اور مشہور ہے۔ اس قیاس پر موضوع المحمول متلازم
ہیں تمام قضایا میں خواہ شخصیہ ہوں خواہ محصورہ۔ لیکن از بسکہ مصنفؒ کو بھی اس حیثیت کا

ذہول ہوگیا جس سے جمہور نے غفلت کی تھی تو اُن کے تلازم کا حکم نہیں جمیع قضایا میں بلکہ حکم کیا تلازم کا محصورہ میں نہ شخصیہ میں۔ بنا بر اس مذہب کے جو مصنف نے اختیار کیا ہے کہ موضوع محصورہ کا شامل ہے عقد حمل پر یعنے عنوان اس پر محمول ہے اور اقتضا اس حمل کا ہے کہ محمول ثابت ہو موضوع کے لئے یعنے متمثل ہو وجود یا وہم میں کیونکہ اثبات ایک شے کا دوسری شے کے لئے فرع ہے اس شے کے ثبوت کی اور ممتنع ہے اُس کا غیر ثابت اخذ کرنا۔ اس حیثیت سے کہ وہ غیر ثابت ہے ثابت ہونے کے سبب سے دونوں میں تلازم ہے محصورات میں نہ شخصیات میں۔ کیونکہ یہ قضایا خالی ہیں اس عقد سے۔ اس لئے مصنف نے کہا۔ *

لیکن یہ فرق شخصیات میں ہے نہ قضایائے محیطہ میں اور تمام محصورات میں کیونکہ جب تم نے کہا کل انسان غیر حجر ہیں یا کوئی انسان حجر نہیں ہے تو یہ حکم ایک ایک پر ہے اُن (افراد) سے جو موصوف ہیں انسانیت سے دونوں قضیوں میں (یعنے موجبہ معدولہ اور سالبہ بسیطہ میں) لیکن موجبہ شامل ہے حمل کے دونوں عقدوں پر پہلا حمل عنوان دوسرا حمل محمول۔ سالبہ اگرچہ خالی ہے عقد ثانی سے یعنے عقد محمول سے مگر خالی نہیں ہے عقد اول سے یعنے عقد موضوع عنوانی سے اور سلب حجریت کا یعنے محمول کا کہ وہ عقد ثانی ہے نہ انسانیت کا وہ عقد اول ہے جب کہ خالی نہیں ہے سالبہ عقد ایجابی سے جو کہ مستدعی ہے موضوع کے موجود ہونے کا اس لئے کہ اثبات نہیں ہوسکتا مگر ثابت پر تو محال ہے صدق اس کا موضوع معدوم پر۔ اور مساوی ہوگیا ساتھ موجبہ معدولہ کے اس بات میں کہ دونوں صادق نہیں آتے مگر جب کہ اُن کے موضوع خارج میں موجود ہوں۔ اگر حکم کیا جائے ثبوت محمول اور عنوان کا خارج میں اور اگر حکم نہ کیا جائے دونوں کے ثبوت کا خارج میں تو موقوف نہیں ہے۔ صدق دونوں کا موضوع موجود فی الخارج پر بلکہ ثابت فی الذہن پر۔ اور فرض یہ ہے کہ دونوں مساوی ہیں اقتضا میں موضوع موجود فی الخارج اور اس کے عدم میں اور جب دونوں مساوی ہوگئے اس بات میں اس جس حیثیت سے موجبہ معدولہ مقتضی ہے وجود موضوع کا خارج میں جیسے ہمارے اس قول میں کہ ہر انسان غیر حجر ہے اسی طرح اقتضا کیا سالبہ نے ہمارے اس قول

اور اس سے لازم نہیں آتا اور نہ از روئے افراد اعم ہے اور نہ لازم آتا ہے اُس سے زوال فرق کا کیونکہ اعتبار اعم ہے۔ (عبارت متن)

اور جب فرق جاتا رہا پس گردانا جائے گا سلب محیطہ میں جزء محمول یا موضوع تاکہ ہمارے لیئے کوئی قضیہ نہ رہے مگر موجبہ۔ اور اگر اس کے بعد سلب ہو تو اُس کو جزء بنا دیا جائے اور کہا جائے۔ کل انسان حیوان ہیں اور کل حیوان غیر حجر ہیں نتیجہ نکلتا ہے کل انسان غیر حجر ہیں۔ اب کوئی احتیاج متعدد ضروب کی نہ رہے گی جن میں سے بعض حذف کیئے جائیں اور بعض معتبر سمجھے جائیں۔ جب کہ طرف اخیر یعنے اکبر گذرتا ہو طرف اول یعنے اصغر پر توسط سے اوسط کے توجہات کو قضیہ بتاتیہ میں جزء محمول بنادیں دونوں مقدموں میں یا ایک میں تاکہ گذرے حکم اکبر سے اصغر کی طرف مثلاً کل انسان ضرورۃً ممکن الکتابۃ ہیں اور کل ممکن الکتابۃ ضرورۃً واجب الحیوانیت ہیں لہذا انسان ضرورۃً واجب الحیوانیت ہیں حاجت نہیں ہے کہ مختلطات میں بکثرت طول دیا جائے بلکہ ضابطہ جو یہاں مذکور ہوا ہے کافی ہے۔

باقی دو سیاق یعنے شکل[1] دوم اور سوم شکل اول کی فرعیں ہیں۔ اس موقعہ

---

[1] اکبر کے لیے ا اور اوسط کے لیے ب اور اصغر کے لیے ج فرض کریں تو چاروں شکلوں کی صورتیں ہونگی

شکل اول	شکل دوم	شکل سوم	شکل چہارم
ج ب	ج ب	ب ج	ب ج
ب ا	ا ب	ب ا	ا ب
ج ا	ج ا	ج ا	ج ا

ان سیاقات سے یہ ظاہر ہے کہ شکل دوم کا صغریٰ مثل شکل اول کے اور شکل سوم کا کبریٰ مثل شکل اول کے کبریٰ کے ہے پس اگر شکل دوم کے کبریٰ کو معکوس کر دیں تو وہ مثل شکل اول کے ہو جائیگی اسی طرح اگر شکل سوم کے کبریٰ کو معکوس کریں تو وہ بھی مثل اول کے ہو جائیگی۔ اور شکل چہارم میں صغریٰ کو کبریٰ کی جگہ رکھ دیں اور کبریٰ کو صغریٰ کی جگہ تو شکل اول کے مثل ہو جائیگی مگر یہ فرق رہیگا کہ حد اکبر گویا اصغر ہو جائیگی اور اصغر اکبر اور نتیجہ بھی ایسا نکلے گا جس میں

کے مناسب ایک قاعدہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر دو قضیہ محیطہ ہوں اور اُن کے
موضوع مختلف ہوں اور ایک کے محمول کا دوسرے کے موضوع کے لیے ثابت
کرنا محال ہو جمیع وجوہ سے یا ایک وجہ سے (پہلے کی مثال شارح نے یہ لکھی ہے کہ
کل انسان حیوان ہیں اور کوئی اِلٰہ حیوان نہیں ہے۔ دوسرے کی مثال کل انسان
حیوان ہیں اور ہر صہال (ہنہنانے والا) گھوڑا ہے۔ پس انسان اور فرس ہیں صرف
صہال ہونے کی وجہ سے تبائن ہے نہ من جمیع الوجوہ جیسے حیوان اور الٰہ میں ہے) تو
پس معلوم ہوا یقیناً کہ اگر ان دونوں سے ایک موضوع کا دوسرے کے
تحت میں داخل ہونا تصور کیا جا سکتا ہو تو اس موضوع پر اس [illegible]
محمول ہونا محال نہیں ہے (اس لیے کہ اگر کسی شے کے محمول پر کوئی امر محمول
ہو سکتا ہے تو وہ اس شے پر بھی محمول ہو سکتا ہے) پس ممتنع اس صورت میں کہ
اُن دونوں موضوعوں سے ایک موضوع دوسرے سے موصوف ہو۔ خواہ کوئی ان
میں سے نتیجہ میں موضوع بنایا جائے۔ اور کوئی ایک دونوں سے محمول بنایا جائے
تو نتیجہ ضروریہ بتاتیہ ہوگا۔ (مثلاً ضرورۃً کوئی انسان اِلٰہ نہیں ہے اور کوئی اِلٰہ انسان
نہیں ہے۔ اور اسی طرح کوئی صہال انسان نہیں ہے یا کوئی انسان صہال نہیں
ہے) ش اس سبب سے کہ ممتنع ہے حمل محمول کا یا واجب ہے سلب اُن دونوں میں
پس جو کچھ دونوں مقدموں میں جہات یا سلوب ہوں اُن کو جزءِ محمول بنا دیا جائے
مثلاً کل انسان ضرورۃً ممکن الکتابتہ ہیں (یہاں جہت امکان جزءِ محمول بنا دی گئی

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ) اکبر موضوع ہوگا۔ اور اصغر محمول ظاہر ہے کہ اگر اس کا عکس کریں تو
وہی نتیجہ ہوگا جو شکل اول سے نکلا ہے۔ یہ ہے خلاصہ تحویلات کا جو منطق کی کتابوں میں بہت طول
دے کے مفصل لکھا جاتا ہے۔ بعض صورتیں ایسی ہوتی ہیں کہ ان میں صرف عکس سے کام نہیں چلتا کیونکہ اگر
کبریٰ شکل سوم کی موجبہ کلیہ ہو تو اُس کا عکس موجبہ جزئیہ ہوگا اب اگر صغریٰ بھی جزئیہ ہے تو دونوں مقدمے
جزئیہ ہو جائیں گے اور اُن سے کوئی نتیجہ نہ نکل سکیگا۔ لہذا افتراض کے قاعدہ کو جاری کیا جس سے بعض
موضوع کا ایک نام رکھ لینے سے اس پر اطلاق کل کا ہو سکے مثلاً اگر کہا جائے کہ بعض ج ب ہے اب اس بعض ج کو
ہم نے د سے موسوم کیا تو اب یہ صورت ہو جائیگی کہ کل د ب ہے اس صورت سے ہر قضیہ جزئیہ کلیہ کی شکل بن جاتا ہے ۱۲

ہے) اور کل حجر ضرورۃً ممتنع الکتابۃ ہیں (یہاں سلب ضروری کو امتناع سے بدل کے جزءِ محمول بنا دیا گیا) پس معلوم ہوگا کہ انسان ضرورۃً ممتنع الحجریۃ ہے۔ اس صورت میں اتحاد محمول کا بھی من جمیع الوجوہ مشروط نہیں ہے۔ خاص اس سیاق میں جب کہ سوائے جہت کے جو محمول کا جزء بنائی گئی اور جملہ امور میں شرکت معتبر ہے۔ اور جائز ہے دونوں قضیوں کی جہتوں کا متغائر ہونا اس سیاق (شکل دوم) میں اور مخرج اس سیاق کا نتیجہ بیان [illegible]

یہ دونوں قول دو قضیہ ہیں ایسے کہ محال ہے کسی ایک کے موضوع پر حمل [illegible] دوسرے کے موضوع پر دوسرے ایسے دو قضیے جن میں محال ہو کسی ایک موضوع پر حمل اس چیز کا جو ممکن ہے دوسرے کے موضوع پر پس ان دونوں قضیوں کے موضوع ضرورۃً متبائن ہیں۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ یہ دونوں قول ایسے دو قضیہ ہیں کہ اُن کے موضوع ضرورۃً متبائن ہیں۔ اور اسی طرح دونوں موضوع متبائن ہیں یا جب قضیہ بتاتے ہیں محمول ایک کا ممکن النسبۃ ہو (مثلاً کل انسان ضرورۃً ممکن الکتابۃ ہیں) اور دوسرے میں واجب النسبۃ (مثلاً کل حجر ضرورۃً غیر کاتب ہیں) کیونکہ وجوب نسبۃ ممتنع ہے پہلے پر (یعنے پہلے کے موضوع پر) اور امکان دوسرے پر (یعنے دوسرے کے موضوع پر) ۔

اور اسی طرح جب کہ محمول ایک کا ممکن النسبۃ ہو (جیسے کل انسان ضرورۃً ممکن الکتابۃ ہیں) اور دوسرا ممتنع النسبۃ (جیسے کل حجر ضرورۃً ممتنع الکتابۃ ہیں) پس وہ ہوا جو ہم نے کہا تھا (دونوں موضوعوں کے تبائن کا لازم ہونا اور نتیجہ ضروریہ کا انتاج اور نتیجہ یہ ہے کہ انسان ضرورۃً ممتنع الحجریۃ ہے)

اور اگر اس سیاق میں کوئی قضیہ جزیہ ہو تو اُس کو کلیہ بنایا جائے۔ اور ہم یہ واجب نہیں کرتے کہ ہر مقدمہ علوم میں یہ عمل کیا جائے یعنے جزئی کلی بنایا جائے اور سالبہ موجبہ بنایا جائے اور غیر ضروری ضروری بنایا جائے۔ بلکہ جب ہم کو قانون معلوم ہو گیا پس ہر دو مقدمات جن کو ہم نے اس قانون کے موافق کیا ہم کو معلوم ہوا کہ اُن کا حال ویسا ہی ہے جس کا پہلے بیان ہوا۔ اور ہم نے تطویل کو ترک کر دیا۔ مشائین کے اصحاب کے لئے ضروب کے بارے میں اور اُن کے بیان کو (یعنے انتاج

ضروب) اور اُن کے اختلاطات کو اور اس سیاق کے لیئے ایک مخرج (بیان) شرطیات سے ہے۔ اس طرح کہ اگر دونوں موضوع ان دونوں مقدموں کے اُن میں سے ہوں کہ درست ہو داخل ہونا ایک کا دوسرے میں لہذا جو کچھ واجب ہے ایک کے جزئیات پر جو کہ ممکن ہے جزئیات پر دوسرے کے یا ممتنع ہے اور تالی کے نقیض کو مستثنے کیا واسطے (انتاج) نقیض مقدم کے۔ ۶

(یہ طریقہ اشراقیین کا ہے شکل دوم کے بیان میں۔ لیکن اُن کا بیان شکل ثالث کے لیئے اس طریق سے ہے جس کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے) ۶

قاعدہ :- جب ہم نے ایک شے واحد معین پائی مثل اوسط کے کہ وہ وصف ہو دو محمولوں کا (اپنے صغریٰ کے محمول یعنی وہ اصغر ہے اور کبریٰ کے محمول پر کہ وہ اکبر ہے) ہم کو معلوم ہوا کہ شے واحد ایک محمول (اصغر) سے موصوف ہے دوسرے (اکبر) کے محمول سے نہ دونوں۔ مثلاً زید حیوان ہے اور زید انسان ہے پس معلوم ہوا کہ کوئی حیوان انسان ہے۔ بلکہ یہ بھی کہ کوئی انسان حیوان ہے جس طریق سے ہو۔ یعنے خواہ زید انسان ہے کو صغریٰ بنائیں اور زید حیوان ہے کو کبریٰ بنائیں خواہ اس کا عکس پہلے کا نتیجہ کوئی حیوان انسان ہے دوسرے کا نتیجہ کوئی انسان حیوان ہے نکلے گا ۶

اور جب یہ شے معین یعنے اوسط معنے عام (کلّی) ہو (مثل انسان کے نہ جزئی مثل زید کے) پس چاہیئے کہ اس کو مستغرق بنالیں۔ جزئیات کے لیئے تاکہ صغریٰ اور کبریٰ دونوں قضیہ محیط ہو جائیں۔ مثلاً کل انسان حیوان ہیں اور کل انسان ناطق ہیں پس یہ حصر شے معین ہے جو دو امروں سے موصوف ہے (یعنے حیوان اور ناطق سے) پس لازم آتا ہے کہ کوئی ایک ہیں سے دوسرا ہو۔ (مثلاً بعض حیوان ناطق ہیں اور یہی مطلوب تھا) ۶

اور جب بعض دونوں شیئوں سے ایک محمول سے موصوف ہو (مثلاً بعض حیوان انسان ہیں) یا دونوں (مثلاً بعض انسان کاتب ہیں بالفعل اور بعض انسان ضاحک ہیں بالفعل) اور معین کر دیں اس بعض کو پس مستغرق ہو جائیگا یہ (حصر شے معین کے لیئے کہ موصوف ہے دو امروں سے) اور سلب بھی جزء محمول کر دیا جائے پس منتقل ہو جائیگا نتیجہ میں۔ اوسط موصوف ہوگا دونوں طرفوں سے

تمام موقعوں پر اس سیاق کے بغیر حاجت سالب کے۔ اور دونوں مقدمہ سالبہ ہوں تو
سلب کو جزء محمول کر دیں تو بھی درست ہوگا مثلاً کل انسان لاطائر ہیں اور کل انسان
لافرس ہیں تو یہ نتیجہ نکلے گا کہ وہ شے جس کا وصف کیا گیا ہے کہ وہ لاطائر ہے وہ لافرس
ہے۔ اور اگر ایک مقدمہ مستغرقہ ہو (کل انسان حیوان ہیں) اور دوسرا غیر مستغرقہ (جیسے
بعض انسان کاتب ہیں بالفعل) موضوع میں شرکت کے بعد جائز ہے (یہ اس کا اشارہ
ہے کہ یہ اس شکل میں کلیت کبریٰ کی حاجت نہیں ہے بلکہ ایک مقدمہ کی کلیت کافی
ہے) پس بعض داخل ہیں کل میں لہٰذا متعین ہو گیا شے واحد کا موصوف ہونا دو محمولوں
سے اور لازم ہوا متصف ہونا محمولوں سے بعض کا دوسرے محمول سے وہو المطلوب
اور لازم نہیں ہے کہ ہر واحد کسی ایک محمول کا دوسرے سے متصف ہو۔ اس سیاق
میں (یعنے تیسری شکل کا نتیجہ ہمیشہ جزئیہ نکلتا ہے) کیونکہ دونوں محمول یا ایک ان میں
سے کبھی اعم ہوتا ہے موضوع سے جو کہ اوسط ہے اور طرف آخر سے پہلے کی مثال کل انسان
جسم ہے اور کل انسان حیوان ہے۔ دوسری کی مثال کل انسان حیوان ہے اور کل انسان
ناطق ہے پس لازم نہیں ہے اتصاف ہر ایک کا اُن دونوں سے دوسرے کے ساتھ
(جیسے کل جسم حیوان ہے یا کل حیوان ناطق ہیں) بلکہ کوئی ایک ان میں سے دوسرا ہو (جیسے
بعض جسم حیوان ہے۔ اور بعض حیوان ناطق ہے) اور جب ہم نے جہات اور سلوب کو
اجزاء محمول کر دیا دونوں مقدموں میں تو حاصل ہو گیا استغنا ضروب کثیرہ سے اور
مختلطات سے۔؎

مدار اس سیاق کا ایک ہی امر ہے یعنی ہونا ایک شے کے دو شیئوں
سے موصوف ہونے کا یعنے حد اوسط پر اصغر و اکبر محمول ہوں اور مخرج اس کا شکل
اول سے یہ ہے۔؎

کہ یہ دونوں قول (صغریٰ و کبریٰ) دو قضیے ہیں ان میں ایک شے دونوں
محمولوں سے موصوف ہے۔ اور ہر دو قضیے جن میں ایک شے دونوں محمولوں سے
موصوف ہو تو بعض ایسی چیزیں جو ایک محمول سے موصوف ہوں دوسرے محمول
سے بھی موصوف ہوں گی۔ پس ان دونوں قولوں کا ایسا ہی حال ہے۔؎

اور ہم سے تطویلات حذف ہو گئے ہیں (یعنے اشراقین نے تطویلات لاطائل کو

ترک کر دیا یعنے ضروب اور اختلاطات وغیرہ) ۱۲

فصل

اقترانات شرطیہ کے بیان میں

شرطیات[۵۱] سے کبھی قیاسات اقترانیہ[۵۲] تالیف کیئے جاتے ہیں جیسے تمھارا یہ قول متصلات میں جب کبھی آفتاب طالع ہو دن موجود ہے۔ اور جب کبھی دن موجود ہو ستارے چھپے ہوئے ہوتے ہیں۔ (نتیجہ نکلا جب کبھی آفتاب طالع ہو ستارے چھپے ہوئے ہوتے ہیں) اور شرائط اور حدود کا حال وہی ہے جو پہلے مذکور ہوا (یعنے اقترانیات حملیہ سے جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے کوئی فرق نہیں ہے) ۱۲

کبھی مرکب ہوتا ہے قیاس شرطیہ اور حملیہ سے۔ ۱۲

(واضح ہو کہ اس قیاس کی چار صورتیں ہیں کیونکہ قضیۂ حملیہ یا صغریٰ ہو یا کبریٰ

۵۱۔ مصنف رح نے کہا ہے کہ کبھی شرطیات سے بھی قیاسات اقترانی بنتے ہیں جس طرح قضیہ حملیہ کے احکام منقسم ہیں فطریات اور نظریات میں اور نظریات میں احتیاج حجت کی ہوتی ہے اسی طرح شرطیات کبھی کبھی فطری ہوتے ہیں جیسے ہم کہیں کہ جب آفتاب طالع ہو تو دن ہے۔ اور کبھی نظری ہوتے ہیں جیسے اگر حرکت مستقیمہ موجود ہے تو فلک محدد للجہات بھی موجود ہے اب ضرورت ہوئی قیاسات شرطیہ اقترانیہ کی اور اس میں بھی چاروں شکلیں بنتی ہیں کیونکہ حد اوسط اگر تالی ہو صغریٰ میں اور مقدم ہو کبریٰ میں تو شکل اول ہوگی اور اگر اس کا عکس ہو تو چوتھی شکل پیدا ہوگی اور اگر دونوں میں وسط تالی ہو تو شکل دوم اور دونوں میں مقدم ہو تو شکل سوم بنے گی ۱۲

۵۲۔ اگر کہا جائے کہ اگر اب ہے تو ج د ہے اب ہے لہذا ج د ہے۔ اس قیاس میں دو باتیں ثابت کرنا ہوتی ہیں ایک لزوم دوسری وقوع لزوم یعنے یہ بات کہ اگر اب ہے تو ج د ہے۔ اس صورت میں اب ہے ملزوم ہے اور ج د ہے لازم۔ ملزوم کے لیئے لازم کا ثبوت ضروری ہے دوسری بات یہ کہ اب ہے کیونکہ محض لزوم سے کام نہیں چل سکتا ہے جب تک وقوع موجود نہ ہو جب یہ دونوں ثابت ہو جائیں تو نتیجہ ضروری صحیح ہوگا اور اگر لزوم اور وقوع ثابت نہ ہوں تو نتیجہ ہرگز ثابت نہ ہوگا۔ اس کو خوب یاد رکھنا چاہیئے۔ ۱۲

اور دونوں صورتوں میں یا تو حملیہ اور متصلہ کی شرکت مقدم[1] میں ہو یا تالی میں اور اس
سے چاروں شکلوں میں قیاسات پیدا ہو سکتے ہیں۔ مصنف نے صرف پہلی قسم کو
بیان کیا ہے کیونکہ وہ طبیعت سے قریب تر ہے اور اُس کی حاجت ہوا کرتی ہے
کیونکہ قیاس خلف کی تحلیل اس اقتران کی طرف [illegible] صرف
شکل اول [illegible] صرف پہلی ضرب کو بیان کیا ہے۔ کیونکہ مباحث [illegible]
میں اس کے سوا اور شکلوں اور ضربوں کی حاجت نہیں ہوتی۔ اور [illegible]
اس طرح اشارہ کیا ہے)

اور قریب طبیعت سے وہ ہے جس میں شرکت دونوں کی تالی میں ہو
اور حملیہ کبریٰ ہو۔ مثلاً متصلہ یہ قول ہر صورت میں جب کہ کل ج ب ہو تو کل ب د
ہے اور کل د آ ہے [illegible] حاصل ہوگا نتیجہ شرطیہ متصلہ کہ مقدم اس کا مقدم صغریٰ
کا ہوگا یعنی اور تالی اُس کا نتیجہ تالیف تالی اور کبریٰ کا ہوگا۔ جیسے [illegible] یہ قول
ہر صورت میں جب کہ ج ب ہو تو کل ج آ ہے۔

(اور یہ بالکل ظاہر ہے اور اس قیاس میں بھی طعن کیا جاتا ہے [illegible]
[illegible] صادق [illegible] جائز ہے کہ صادق باقی نہ رہے [illegible] صدق مقدم [illegible]
نتیجہ [illegible] مثلاً ہم کہیں کہ [illegible] خلا موجود ہے تو وہ بعد ہے اور کل بعد کسی مادہ میں ہوتا ہے [illegible]
ہو تو [illegible] صادق ہوگا کہ اگر خلا موجود ہے تو وہ کسی مادہ میں ہوگا لیکن یہ صادق نہیں ہے جواب
اس طعن کا یہ ہے کہ [illegible] معلوم ہو چکا ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کذب نتیجہ کا [illegible] وہ صادق ہے
بسبب التزام کے کیونکہ ممتنع نہیں ہے محال میں کہ اس کے وجود سے اس کی نفی لازم ہو اور متصلہ کا صدق لزوم
کے صدق پر موقوف ہے کیونکہ اجزا کے صدق کا کوئی اعتبار نہیں ہے جیسا کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے)

فصل: قیاس خلف کے بیان میں۔

وہ قیاس جس میں مطلوب کا حق ہونا اُس کے نقیض کے باطل ہونے ثابت ہو

---

[1] مقدم اور تالی کا تعین محض بیان کی تقدیم و تاخیر سے نہیں ہوتا۔ بلکہ طبیعت کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ مثلاً اگر کہا جائے۔ غلہ گراں ہو جائے گا۔ اگر بارش نہ ہو۔ بارش کا نہ ہونا گرانی کی علت ہے لہذا منطقی ترتیب میں اُس کو مقدم ہونا چاہیئے۔ ۱۲

اس کو قیاس خلف کہتے ہیں اور یہ دو قیاسوں سے مرکب ہوتا ہے ایک اقترانی اور دوسرا استثنائی جیسے تم کہو اگر کوئی ج ب نہیں ہے جھوٹ ہے تو بعض ج ب ہے اور کل ب ا ہے۔ اس مقدمہ کی حقیقت مانی ہوئی ہے تو اس سے وہ نتیجہ نکلتا ہے جس کو ہم کہہ چکے ہیں (یعنی اس قیاس اقترانی کے بیان میں جو مرکب ہو متصلہ اور حملیہ سے) اگر جھوٹ ہے کہ کوئی ج ب نہیں ہے پس سچ ہے اس کا نقیض کہ بعض ج ب ہے اور اگر تم چاہو تو اس نتیجہ (بعض ج ب ہے) کو محیط بنا سکتے ہو اس طرح کہ مطلوب کے نقیض کو جو کہ شرطیہ کی تالی ہے (یعنی بعض ج ب ہے) کو محیطہ بنا دو (یعنی طریقہ افتراض سے کہ بعض ج کا کوئی نام رکھ لیا جائے مثلاً د تو وہ قضیہ کلیہ ہو جائے گا) اور قیاس اس طرح بنے گا کہ اگر جھوٹ ہے کہ کوئی ج ب نہیں ہے پس کل د ب ہے۔ سچ ہے اور کل ب ا ہے تو نتیجہ نکلتا ہے اگر جھوٹ ہے کہ کوئی ج ب نہیں ہے پس کل د ا ہے) اس کے بعد استثنا کرو نقیض تالی کا (اور وہ کوئی ج ب نہیں ہے اول پر اور کوئی د ا نہیں ہے دوسرے پر) نتیجہ نکلے گا نقیض مقدم یعنی جھوٹ نہیں ہے کہ کوئی ج ب نہیں ہے بلکہ وہ سچ ہے اور خلف میں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ جھوٹ ہونا نتیجہ کا جو کہ لازم آیا ہے اس کا لزوم نہ مقدمہ صادقہ کی وجہ سے ہے اور نہ ترتیب کی وجہ سے ہے پس متعین ہو گیا کہ نقیض مطلوب کو سچ ماننے کی وجہ سے ہے

۵۱۔ اس لئے کہ اس کا صدق مفروض ہے اس کو جھوٹ نہیں کہہ سکتے۔ اور نہ صورت استدلال کی وجہ سے ہے اس لئے کہ شکل اول بدیہی الانتاج ہے اور اسی سے استدلال کیا گیا ہے پس لامحالہ نقیض مطلوب چونکہ فی الحقیقتہ باطل ہے اس کے صادق فرض کرنے کی وجہ سے ہے پس لامحالہ نقیض کاذب ہے لہٰذا مطلوب صادق ہے۔ وہو المطلوب۔ ۱۲

۵۲۔ اسی پر قیاس کیا جائے گا اس کا استعمال ایسے قیاس میں جہاں مطلوب شرطی ہو اور وجہ اقتران اس میں ہے دو شرطوں سے ہے اور جس کسی نے طعن کیا ہے انتاج اقترانی میں کہ مرکب ہو متصلہ اور حملیہ سے جیسے پہلے گذر چکا ہے وہ قیاس خلف کو مرکب کرتا ہے استثنائی قیاسوں سے اور اس کا بیان دو طریقوں سے ہے۔ ایک ان میں سے اگر مطلوب ہو نہیں ہے کل ج ب تو یا کل ج ب ہے یا کل ب ا ہے مانعۃ الجمع ہے اگر جائز ہو اجتماع دونوں کا صدق پر تو ضرور

ضابطہ ساتواں

(مواد قیاسات برہانی کے بیان میں)

حقیقی علوم میں سوائے برہان کے اور کوئی استدلال نہیں کیا جاتا برہان ایسا قیاس ہے جو کہ قضایائے یقینیہ[۵] سے بنا ہو۔

مقدمات یقینیہ جو ہم کو معلوم ہیں (اُن کی تین قسمیں ہیں) یا یہ کہ وہ اوّلی ہوں قضیہ اوّلیہ اُس کو کہتے ہیں جس کی تصدیق تصور حدود کے سوا اور کسی چیز پر موقوف نہیں ہوتی اور بعد تصور حدود کے اُس سے کوئی انکار کرتے نہیں بنتا جیسے یہ حکم کہ کل اپنے جز سے بڑا ہوتا ہے۔ یا جو چیزیں کسی ایک چیز کے مساوی ہوں وہ باہم مساوی ہیں۔ یا یہ کہ سفیدی اور سیاہی ایک ہی مقام میں جمع نہیں ہو سکتیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) صادق ہوگا نتیجہ دونوں کا اور وہ کل ج ا ہے تو صادق ہوگی صورت قیاس کی لیکن کل ج ا نہیں ہے کیونکہ اس کا کذب ظاہر ہے یا ظاہر کیا جائے گا اس کا کذب تو یہ دونوں جمع نہ ہوں گے صدق پر لیکن کل ب ا ہے اس قیاس پر کہ وہ صادق ہے تو نہیں ہے کل ج ب ہو المطلوب دوسرا طریقہ یا نہیں ہے کل ج ب یا کل ج ا ہے مانعۃ الخلو لیکن نہیں ہے کل ج ا کیونکہ یہ کاذب ہے پس صادق ہوگا نہیں ہے کل ج ب یا نہیں ہے کل ج ب اور ظاہر کیا جائے گا منع خلو کیونکہ کل ب ا ہے صادق ہے بنا بر فرض تو یا صادق ہوگا اس کے ساتھ کل ج ب یا نہیں ہے کل ج ب اگر دوسرا ہو تو ممتنع ہو گیا خلو اور اگر پہلا ہو تو نتیجہ نکلے گا مع مقدمہ صادق کے کل ج ا پس ممتنع ہوگا خلو پھر بھی اور ترکیب قیاس کی ان دو وجہوں سے صحیح ہے لیکن مشہور ترکیب اس کی اقترانی و استثنائی سے ہے اور اس کی تحلیل کے لیے ایک اور طریق ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر ہو کل ج ب تو کل ج د ہے اس لیے کہ صادق ہے کل ب د کیونکہ وہ مسلمہ ہے پھر کہا جاتا ہے لیکن نہیں ہے کل ج د تو نتیجہ نکلتا ہے نہیں ہے کل ج ب وہو المطلوب۔ ۱۲

[۵] ۔ مقدمات یقینیہ جمہور کے نزدیک چھ ہیں۔ اوّلیات[۱]۔ مشاہدات[۲]۔ مجربات[۳]۔ حدسیات[۴]۔ متواترات[۵] اور ایسے[۶] قضایا جن کا قیاس اُن کے ساتھ ہو۔ صاحب اشراق نے اُن کی تین قسمیں کی ہیں۔ اولیات۔ مشاہدات۔ حدسیات۔ ۱۲

یہ جزئیات کثیرہ کے مشاہدہ سے نہیں حاصل ہوا ہے۔ بلکہ نفس طبیعت و ماہیت کو حاصل ہوئے ہیں
استقراء کبھی مفید ہوتا ہے یقین کے لئے جب کہ نوع متحد ہو جیسے مثال مذکور میں۔
اور جب نوع میں اختلاف ہو تو کبھی مفید یقین نہیں ہوتا۔ یہ نہیں کہا کہ یقین کو مفید
نہیں ہوتا اس لئے کہ کبھی باوجود اختلاف نوع کے مفید یقین ہوتا ہے۔ مثلاً تمہارا یہ حکم
کہ حیوان چبانے کے وقت اپنے نیچے کے جبڑے کو حرکت دیتا ہے استقرا ہے اس وجہ
سے کہ تم نے اس کا مشاہدہ کیا ہے اور ہو سکتا ہے کہ کوئی حکم ایسا ہو جس کا تم نے مشاہدہ
نہیں کیا ہے مثلاً تمساح (مگرمچھ) اس کے خلاف ہے جو تم نے مشاہدہ کیا ہے۔ دوسری[۱]
صنف حدس کی متواترات ہیں۔ وہ ایسے قضایا ہیں جن میں انسان شہادتوں کی کثرت
سے حکم کرتا ہے۔ اور شے ممکن ہوتی ہے۔ اور نفس کو اطمینان ہو کر جھوٹ پر اتفاق نہیں
کیا ہے۔ اور یقین کا حکم لگاتا ہے کثرت شہادت پر اور یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم اس کے
شمار کا حصر کریں اور تعداد خاص معین کریں۔ کیونکہ اکثر یقین شمار قلیل سے حاصل
ہوگئے ہیں۔ اور قرائن کو ان سب اشیاء میں دخل ہے۔ اور (قرائن سے) انسان کو
حدس ہوتا ہے جیسا حدس چاہیئے (اور حکم حدس ہی کی وجہ سے کیا جاتا ہے) تمہارے
حدسیات دوسرے شخص پر حجت نہیں ہیں جب تک کہ اس کو بھی مثل تمہارے حدس
حاصل ہو۔ اکثر وہم[۲] سے انسان حکم لگاتا ہے اور وہ جھوٹ ہوتا ہے۔ مثلاً اپنے نفس کا
انکار، عقل کا انکار، اور ایسے موجود سے انکار جو کسی جہت میں نہ ہو۔
عقل مدد کرتی ہے ایسے مقدمات میں نقیض نتیجہ نکالنے کے (یعنے وہم جو حکم
لگاتا ہے عقل اس کے نقیض کا انتاج کرتی ہے اور مقدمہ موہومہ کو باطل کر دیتی ہے)

---

[۱] یعنے متواترات تجربیات و حدسیات میں یہ تینوں مصنف کے نزدیک حدسیات کی صنفیں ہیں کیونکہ متواترات اور تجربیات میں تکرار معتبر ہے، اور کسی تکرار سے تعین حاصل ہوتا ہے یہ حدس سے ہے۔ اور حدسیات جس کو جمہور کہتے ہیں وہ بھی از روئے قاعدہ اشراقی حدسیات کی ایک صنف ہے۔ ۱۲

[۲] قضایائے یقینیہ کا بیان ہو چکا۔ اب مصنف قضایائے غیر یقینیہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اس کی بھی جمہور کے نزدیک چھ قسمیں ہیں وہمیات۔ مشہورات۔ مخیلات۔ مقبولات۔ مسلمات۔ سفسطیات۔ ۱۲

پس جب پہنچتا ہے انسان اس نتیجہ (عقلیہ) کو تو جس کو تسلیم کیا تھا اس سے پھر جاتا ہے۔
(مثلاً وہم کہتا ہے کہ جو چیز کسی جہت میں نہ ہو موجود نہیں ہے۔ عقل کہتی ہے
کہ انسان کلی ذہن میں موجود ہے اور وہ کسی جہت میں نہیں ہے۔ پس نتیجہ نقیض قضیہ
موہومہ کا نکل آیا یعنے ایسا موجود پا گیا جو کسی جہت میں نہیں ہے۔ لہذا مقدمہ وہمیہ
باطل ہو گیا)۔

اور ہر وہمی امر مخالف عقل کے ہوتا ہے (مثلاً مردے سے ڈرنا) اور وہ باطل
ہے۔ اور عقل جس چیز کی مقتضی ہوتی ہے وہ اس کے دوسرے مقتضی کے خلاف
نہیں ہوتا۔ (دوسرے مشہورات وہ قضایا جن پر عقل حکم کرتی ہے کیونکہ عموماً انسان
ان کا اعتراف کرتے ہیں)

مشہورات کبھی فطری نہیں بھی ہوتے ہیں۔

(وہمیات کبھی فطری ہوتے ہیں کبھی غیر فطری اسی طرح مشہورات بھی کبھی
فطری ہوتے ہیں کبھی غیر فطری)

(مشہورات غیر فطریہ سے) بعض ایسے ہوتے ہیں جو حجت سے ثابت ہو جاتے
ہیں مثلاً مشہور یہ قول کہ جہل بری چیز ہے (اس کی تصدیق حجت سے ہو سکتی ہے)
اور کبھی باطل ہوتے ہیں مثلاً اپنے بھائی کی مدد کو خواہ وہ ظالم ہو خواہ مظلوم ہو
(یہ باطل ہے اگر ظاہری معنے لیئے جائیں لیکن اگر یہ تاویل کی جائے کہ ظالم کی مدد یہ ہے
کہ اس کو ظلم سے روکا جائے تو صحیح ہے) کبھی ایسا ہوتا ہے کہ امر اولی مشہور بھی ہوتا ہے
(جیسے ضدیں جمع نہیں ہو سکتے)

(تیسرے مقبولات یعنے ایسے قضایا جو کسی ایسے شخص سے لیئے جائیں جس پر
اعتقاد ہو خواہ کسی امر سماوی کی وجہ سے خواہ مزید عقل کی وجہ سے)

بعض قضایا ایسے ہیں جو حسن ظن کی وجہ سے قبول کر لیئے جاتے ہیں (چوتھے
مخیلات مثلاً شرب خمر کی ترغیب میں کہا جائے کہ شراب پگھلا ہوا یاقوت ہے۔ یا نفرت
دلانے کے لیئے شہد کو کہا جائے کہ اس سے جی متلاتا ہے کڑوا ہے)

ایسے قضایا سچ ہونے کی وجہ سے اثر نہیں کرتے بلکہ قبض و بسط کی وجہ سے اور
ان کا نام مخیلات ہے جیسے تمہارا یہ حکم کہ شہد کڑوا جی متلانے والا ہوتا ہے۔

بعض قضایا مزورہ شبہہ (دھوکا دینے والے اور شبہ میں ڈالنے والے) ہوتے ہیں۔ اور اُن کو ہم عنقریب بیان کریں گے (یعنے بحث مغالطات میں) ؒ
(پانچویں مسلّمات وہ قضایا جو خصم سے اخذ کیئے جاتے ہیں تاکہ اُس کے مذہب کے ابطال کے لیئے اُن پر بنا کی جائے۔ خواہ حق ہوں خواہ باطل) اور ایسے قضایا براہین میں نہیں استعمال کیئے جاتے مگر قضایائے یقینیہ برابر ہے کہ وہ یقینیات فطری ہوں یا [illegible] فطریات پر قیاس صحیح ہیں۔
(غیر یقینی کی یہ تفصیل ہے کہ جو قیاس مرکب ہو وہمیات اور مشتبہات سے اُس کو مغالطہ اور سفسطہ کہتے ہیں اور ایسے قیاسات کے بیان کرنے کا یہ فائدہ ہے کہ اُن کو جان کر [illegible] بچیں اور خصم کو ساکت کردیں اور اُس کی غلطی ظاہر کردیں اور جو قیاس مشہورات اور مسلّمات سے بنتا ہے اُس کو قیاس جدلی کہتے ہیں اور اُس کی غرض یہ ہے کہ جو شخص دریۂ برہان سے قاصر ہو اُس پر قناعت کرے۔ اس لیئے اُس کو اقناعی بھی کہتے ہیں۔ اور ایسے قیاسات مناظرہ میں کام آتے ہیں کہ خصم کو (اُسی کے مسلّمات سے) الزام دیں۔ یا جو اعتراض اُس نے کیا ہو اُس کو دور کردیں اور جو قیاس مقبولات اور مظنونات سے بنا ہوا ہوتا ہے اُس کو خطابت (یا قیاس خطابی) کہتے ہیں اور اُس کی غرض یہ ہے کہ سننے والوں کو کسی امر دینی یا دنیوی کی ترغیب دے یا ایسے اُمور کی جو تہذیب اخلاق میں یا معاد کے معاملہ میں فائدہ بخشتے ہیں یا اُس کو عبادات [illegible] کی ہمیشگی کے لیئے سرگرم کردیں۔ اور مخیلات سے جو قیاس بنتا ہے اُس کو شعر یا قیاس شعری کہتے ہیں۔ اور اُس کی غرض یہ ہے کہ نفس میں خاص انفعال[1] پیدا ہو جو کسی چیز کی طرف رغبت کرنے یا کسی شے سے نفرت کا باعث ہو اور شعر خوش آوازی اور [illegible] سے [illegible] اور وہ انسانوں میں رواج پاتا ہے۔ ؒ

فصل: تمثیل کے بیان میں۔ ؒ

تمثیل سے یہ مراد ہے کہ ایک امر جو ایک جزئی میں ثابت ہے وہ دوسری جزئی [illegible]

---

[1] ۔ انفعال قبض کے ساتھ ہو یا بسط کے ساتھ مثلاً شہد کو کہیں کہ وہ مکھی کی [illegible] نفرت پیدا ہوگی۔ اور شراب کو کہیں کہ میٹھا یا ہوا یا قوت ہے اس سے [illegible] ہوگی ضرور نہیں ہے کہ انفعال اخلاف واقع ہو۔ ۱۲

مثلاً گھر میں تالیف ہے اور اُس کے ساتھ ہی حدوث ہے لہذا عالم میں تالیف کا موجود ہونا حدوث سے مقترن ہے (یہ طرد ہوا) اسی طرح اگر یہ معنے جہاں موجود نہ ہو وہاں حکم بھی موجود نہ ہوگا یہ عکس ہوا۔ پس یہ دونوں یعنے تالیف اور حدوث متلازم ہیں وجوداً اور عدماً۔ لہذا محل نزاع میں بھی اقتران ہے اور جب اُن سے عدم جواز انفکاک کی میت کا مطالبہ کیا جائے تو اُن کی حجت منقطع ہو جاتی ہے۔ اگر ایسی کوئی جگہ ہو جہاں انفکاک ہوگیا ہو ثابت کردی جائے جس کو اس حجت کرنے والے نے ملاحظہ نہ کیا ہو۔ اور جب انفکاک دونوں کا کسی جگہ جائز ہوگیا ہو اُن کا لزوم وجوداً اور عدماً محل نزاع میں بھی ثابت نہ ہوسکے گا۔

دوسرے طریقہ کا نام سبر و تقسیم ہے۔ قدما کے نزدیک اور تردید بمتاخرین کی اصطلاح میں وہ چیز جس میں حکم پایا جاتا ہے بالاتفاق اس کو اصل اور شاہد کہتے ہیں اس کے صفات کا شمار کیا جاتا ہے۔ (مثلاً گھر میں علت حدوث کی یا تالیف ہے یا امکان یا جوہریت یا جسمیت۔ اور یہ طریقہ بھی کوئی چیز نہیں ہے کیونکہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ علت کا انحصار ان صفات میں ہے باوجود کثرت لوازم اور اعراض کے جائز ہے کہ کوئی اور ہی وصف مناط[۱] حکم ہو یعنے علیت کا موجب ہو اس لئے ان اوصاف کا تعین نفی و اثبات سے نہیں ہوا ہے کہ حصر قطعی مانا جائے۔ اسی لئے مصنف کہتے ہیں) نہیں منقطع ہے عدم احتمال کسی اور وصف کے موجود ہونے کا جس سے حجت لانے والے نے غفلت کی ہو اور وہی مناط حکم ہو کیونکہ اکثر حکم ایسے ہوتے ہیں جن کی علیت پر اطلاع نہیں ہوتی اور کبھی ہو بھی جاتی ہے۔ پھر وہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ سوا اس چیز کے جس سے اصل میں حکم منسوب ہے (مثلاً تالیف) اور اوصاف اس کی صلاحیت نہیں رکھتے کہ حکم اُن کے اقتضا سے ہو کیونکہ حکم کا تخلف دوسرے مقام پر ان اوصاف سے ہو سکتا ہے۔ (جیسے کہیں کہ بیت (گھر) میں علت حدوث امکان نہیں ہے کیونکہ امکان کے وصف کے بعض صفات باری تعالے

---

[۱] مناط حکم اس کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے حکم کیا جائے مثل سکر شراب میں مناط حکم ہے۔ قیاس فقہی کی چار حدیں اصل فرع علت حکم۔ علت کو جامع بھی کہتے ہیں اور یہی مناط حکم ہے اور حکم کو فتویٰ کہتے ہیں اصطلاح شرع میں۔ اگر قیاسات فقہی کی تعریف اور ارکان اور اقسام کو بتفصیل دیکھنا چاہو تو کتب اصول فقہ کا مطالعہ کرو یہ نہایت مفید علم ہے اور سوا اہل اسلام اور کہیں نہیں ہے۔ ۱۲

متصف ہیں اور صفات حادث نہیں ہیں اور نہ جوہریت ہے نہ جسمیت ورنہ ہر جوہر اور ہر جسم حادث ہوتا) اور تحقیقاً وہ چیز جس سے حکم منسوب ہے (یعنے تالیف) ما ورا باقی اوصاف کے اقتضاء حکم کے لئے مستقل ہے دوسرے مقام میں (یعنے وجود حدوث کے لئے مع تالیف اُس مقام میں نہ اورا وصاف پس علت حدوث کی تالیف ہی ہے اس سے کوئی فائدہ نہیں) لیکن الغاء (یعنے ترک کردینا) اورا وصاف کا سوائے اس وصف کے جس سے حکم منسوب ہے چلتا نہیں ہے۔ اس لیئے کہ احتمال باقی ہے کہ حکم اصل میں کسی اور خصوصیت کی وجہ سے ہو اور اُس کی تشخص اور تعین کی وجہ سے نہ کسی ایسے معنی کی وجہ سے جو ایک سے دوسرے میں متعدی ہوتے ہیں یا مجموع صفات کی وجہ سے ہو کیونکہ جائز ہے کہ ایسا ہو۔ (مثلاً اثنینیت کا حکم دو دو پر یا تلثیت کا حکم تین تین پر کہ یہ مجموع کی جہت سے ہے نہ کسی ایک صفت کے لحاظ سے ہو جو کسی فرد میں ہو) اور ہر مرتبہ عدد میں کل کو مدخل ہے دو دو اور تین تین کا اور ہر مرتبہ عدد میں اسی کو مدخل ہے۔ (یعنے ہر مرتبہ کے خاصہ میں جو اس کے غیر میں نہیں پائے جاتے پس جائز ہے کہ یہ صلاحیت اُن اوصاف سے ہے یہ بھی احتمال ہے کہ جس چیز کا انھوں نے تعین کیا ہے وہ منقسم ہو جائے۔ مثلاً اثیری اور عنصری میں کہ لازم نہیں ہے (حکم حدوث) مگر اُن میں سے ایک کے ساتھ (یعنے تالیف عنصری) اور نہ پایا جائے حکم محل نزاع میں۔ اور یہ قریب اس وجہ کے ہے جو اوپر بیان ہو چکی ہے یعنے احتمال ان کے غفلت کرنے کا ایسے وصف سے کہ وہ مناط حکم ہے۔ اور دعوے اس وصف کے استقلال کا جس کو انھوں نے معین کیا ہے دوسرے مقام میں اُن کو خواہ شمہ نہ کرے اُس کے جائز ہونے کی وجہ سے کہ یہ وصف دو علتوں سے کسی ایک علت کا ہے جس کی طرف چاہیں اقتضاء حکم کو ضم کر دیں۔ ؎

جائز ہے کہ ایک ہی حکم عام کے بہت سے اسباب ہوں (مثلاً حرارت کے اسباب حرکت آگ شعاع نزدیکی جسم حار) جس کو ہم آئندہ بیان کریں گے پس جائز ہے

سلہ یعنے وجہ مخصوص ہو اصل سے اُس کا تشخص اور تعین خود اس کا سبب ہو اور یہ تشخص اور تعین دوسرے کے ساتھ مشترک نہیں ہو سکتا کہ وہ حکم بھی اس کے ساتھ ساتھ چلتا۔ ۱۲

کہ اس مقام پر ایک وضع ہو اور اس کے ساتھ دوسری بھی ہو (یعنی تالیف کے ساتھ کوئی اور وصف بھی موجود ہو) لہٰذا یہ سب مجتمع ہو کر اس حکم کے مقتضی ہوں ورنہ کلام عود کرے طرف شمار اوصاف کے۔ اگر اس کے شمار کا التزام دوسرے موضع میں کیا جائے (اس لیئے کہ سبر و تقسیم کی احتیاج دوسرے موضع میں ہے۔ اور یہ دائرے تالیف کے اور اوصاف کو درجہ اعتبار سے ساقط کر دینے کی وجہ کیا ہے اور اس میں جو فساد ہے وہ ظاہر ہے)۔

وہ لوگ انکار کرتے ہیں مواضع متعددہ میں علل متعددہ سے حکم کی تعلیل کے جائز ہونے کا اور اس پر حجت قائم کرتے ہیں اور اُن کی حجت کا حاصل تمثیل ہے۔ پس تمثیل کے ذریعہ سے ہم ایسی بعض چیزوں کو ثابت کرتے ہیں جو جزء پر تمثیل کی بنا ہے۔

اگر یہ بھی جائز ہو کہ حکم واحد عام کی چند علتیں ہوں تو اُن کے قاعدہ سے یہ صحیح نہیں ہوتا کہ شاہد (اصل) کی علت وہی ہو جو کہ غائب (فرع) کی علت ہو اور یہی حال شرط کا بھی ہے (ان کے قاعدہ سے اس کی صحت نہیں ہوتی کہ جو شرط شاہد میں ہو وہی شرط غائب میں ہے۔ اس لیئے کہ جائز ہے کہ کسی شے عام یا شخص کی علتیں اور شرطیں برسبیل بدل ہوں۔ (یعنی کبھی ایک علت ہو اور کبھی دوسری علت وہی کام کرے جو پہلی نے کیا تھا) اُن کے قواعد سے ہے کہ جو چیز دلالت کرے کسی امر پر شاہد میں اسی کے مثل وہ امر دلالت کرے غائب میں تو کہا جائے گا کہ اگر حکم عام پر دلالت لذاتہ ہو تو اُس کی نسبت شاہد اور غائب سے یکساں ہے لہٰذا کوئی حاجت تمثیل کی نہیں ہے۔ اور اگر شاہد کی خصوصیت کو کوئی دخل ہو دلالت میں یا دلالت کے اثبات میں تو اس خصوص کے اعتبار میں کلام کیا جائے گا۔ جیسا کہ سابق میں بیان ہوا۔

(اور وہ یہ ہے کہ اس صورت میں نہیں لازم آتا کہ اگر حکم ثابت ہوا اصل میں تو فرع میں بھی ثابت ہو کیونکہ جائز ہے کہ خصوصیت اصل کی شرط ہو علیت مشترک کی۔ [لہ]

لہ۔ اس مقصد کے سمجھنے کے لیئے فرض کرو کہ دو چیزیں ا اور ب ہیں جن میں صفات ج د ر مشترک ہیں دونوں میں یہ صفتیں پائی جاتی ہیں مگر ا کی ایک صفت ص ہے اور ب کی ایک صفت [illegible] ہے جو مشترک نہیں ہے۔ پس مصنفؒ اور شارح کا مقصود یہ ہے کہ ا کی صفت ص علت ہے

دلیل کا توانیصل

فرع کی مانع ہو علیت مشترک سے تم نے یہ کیوں کہا کہ ایسا نہیں ہے۔ اس کی برہان ضرور چاہیئے۔ ۓ

فصل :- تقسیم برہان کی لمّی اور انی میں۔

حد اوسط کبھی نسبت طرفین کی علت ہوتی ہے ذہن اور خارج دونوں میں۔ (یعنی اکبر کو جو نسبت اصغر سے نفیاً یا اثباتاً ہو عقل ذہن میں اُس کی تصدیق کرتی ہے۔ اور وجود عینی میں بھی کہ اکبر نفس الامر میں ثابت ہے اصغر کے لیئے مقتضی ہے۔ مثلاً ہم کہیں کہ اُس لکڑی کو آگ لگی ہے۔ اور جس چیز میں آگ لگے وہ جل جاتی ہے۔ لہذا یہ لکڑی جلی ہوئی ہے۔ یہاں آگ لگنا علت ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کسی حکم کی نوا پر حکم لگایا جاتا ہے اور ب کی صفت ط فرض کرو کہ نقیض حکم کی مقتضی ہے۔ لہذا حکم تمثیلی کیونکر اب پر کیا جا سکتا ہے۔ البتہ اگر صفات ج د ر کی بنا پر کوئی حکم ہو تو وہ بے شک وہ مشترک ہو سکتا ہے۔ اگرچہ وہاں بھی یہ احتمال ہے جَ دَ رَ کا اقتران جب ص سے ہوتا ہے تو اُس کی تاثیر حکم کی مقتضی ہے ا میں اور جَ دَ رَ کا اقتران ط کے ساتھ ہو سکتا ہے کہ نقیض حکم کا مقتضی ہو۔ لہذا تمثیل میں مشکل ہی مشکل کا سامنا ہے۔ ۓ

متکلمین اس حجت میں کہ فلک میں تالیف یا شکل پائی جاتی ہے مثل مکان کے پس مکان کو وہ شاہد کہتے ہیں۔ اور فلک کو غائب کہتے ہیں۔ مکان حادث ہے۔ لہذا فلک بھی حادث ہے۔ تالیف اور شکل اس حجت میں جامع ہے۔ اور حدوث حکم ہے۔ تمثیل تام میں اُن چاروں رکنوں کا موجود ہونا ضروری ہے۔ متکلمین اور فقہا میں صرف اصطلاحوں کا فرق ہے۔ بات ایک ہی ہے۔ فقہا شاہد کو اصل کہتے ہیں۔ اور غائب کو فرع کہتے ہیں اور جامع کو علت یا وصف کہتے ہیں۔ اور حکم کو قضیہ یا فتوے کہتے ہیں۔ تمثیل کو اگر قیاس منطقی کی صورت میں لائیں تو یہ کہیں گے کہ فلک مشکل ہے اور ہر مشکل حادث ہے۔ مثل مکان کے۔ تو اُس کے کبریٰ میں خلل ہے۔ کیونکہ حد اوسط کبریٰ میں بدل گیا ہے۔ کیونکہ صغریٰ میں صرف مشکل ہے۔ اور کبریٰ میں مشکل مثل مکان کے۔ یہ قیاس درست نہیں ہے۔ ۱۲

لہ۔ برہان وہ ہے جس کے مقدمات اوّلی و نظری ہوں یعنی نتیجہ یقینیات سے ثابت کیا جائے۔ نہ کہ ظنیات سے۔ سب سے مستحکم برہان علم ہندسہ کے مسائل کی ہے۔ علم ہندسہ یونانی علوم میں فرد کامل ہے۔ ۱۲

احتراق کے ثبوت کی ذہن میں بھی اور خارج میں بھی)۔
جس برہان میں ایسی حدا وسط ہو اُس کو برہان لمّی کہتے ہیں۔ کیونکہ وہ دو وجہوں سے لمیت دیتی ہے۔ لمیت سے مراد علیت ہے۔ برہان لمّی میں یہ شرط نہیں ہوتی کہ حد اوسط خود اکبر کی علت ہو۔ بلکہ شرط یہ ہے کہ حد اکبر کے وجود کی علت ہو اصغر میں۔ اگرچہ معلول ہو مثلاً ہمارا یہ کہنا کہ کل انسان حیوان ہیں۔ اور کل حیوان جسم ہیں۔ حیوان جسم کے وجود کی خارج میں علت نہیں ہے۔ بلکہ حیوان خود معلول ہے جسم کا بلکہ حیوان اصغر یعنے انسان میں جسم کے ثبوت کی علت ہے۔ کیونکہ اگر انسان حیوان نہ ہوتا تو جسم نہ ہوتا۔
کبھی حدا وسط نسبت طرفین کی علت فقط ذہن میں ہوتی ہے۔ یعنے علت تصدیق کی ہوتی ہے فقط۔ نہ ذہن اور خارج دونوں میں اس کو برہان انّی کہتے ہیں۔ کیونکہ دلالت صرف حکم انّیت پر اختصار کرتی ہے (یعنے ثبوت پر) نہ لمیت پر۔ فی نفسہ اور کبھی فی نفسہ ہوتی ہے۔ اور کبھی یہ حدا وسط جو انّیت کا حکم کرتی ہے۔ نہ لمّیت کا۔ اکبر اور اصغر کی نسبت کی معلول ہوتی ہے اعیان میں۔ (یعنے خارج میں) لیکن یہ حد اوسط اس نسبت سے ہمارے لیئے ظاہر تر ہوتی ہے۔ اس لیئے جائز ہے کہ حدا وسط سے نسبت پر استدلال کریں نہ نسبت سے حدا وسط پر۔ جیسے تم کہو کہ یہ لکڑی جلی ہوئی ہے۔ اور جو چیز جلی ہوئی ہے اُس میں آگ لگی ہوتی ہے۔ لہذا اس لکڑی کو آگ لگی ہے۔ یہاں احتراق حدا وسط ہے جو کہ آگ لگنے کا معلول ہے۔ یعنے نسبت حکمیہ کا۔ کبھی اوسط نہ معلول اس نسبت کا ہوتی ہے۔ نہ علت جیسے اس صورت میں کہ اوسط اور اکبر دونوں متلازم ہوں۔ اور ایک ہی علت کے معلول ہوں جیسے ہر انسان ضاحک ہوتا ہے۔ اور ہر ضاحک کاتب ہوتا ہے۔ ضحک۔ اور کتابت دونوں نطق کے معلول ہیں۔

قیاس برہانی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جس میں حدا وسط علت ہو اکبر کے وجود کی نفس الامر میں۔ اور علت ہو اس اعتقاد کی کہ اکبر موجود ہے اصغر میں۔ اس قسم کو برہان لمّی کہتے ہیں۔ دوسری قسم یہ ہے کہ اوسط اکبر کے ذات کی علت نہ ہو۔ بلکہ اس اعتقاد کی علت ہو کہ اکبر اصغر میں موجود ہے۔ اس کو برہان انّی کہتے ہیں۔ اور برہان انّی کی دو قسمیں ہیں۔ کیونکہ اوسط دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ اکبر کے اصغر میں ہونے کی علت ہو۔ اکبر کی

علت نہ ہوئی نفسہ اور اس کے ساتھ ہی بلکہ اکبر کا معلول ہو یا اوسط اور اکبر دونوں
متضائفین ہوں یا دونوں ایک ہی علت کے دو معلول ہوں۔ پہلی صورت میں استدلال
کو دلیل کہتے ہیں۔ اور دوسری صورت کا کوئی نام خاص نہیں ہے۔ بلکہ علی الاطلاق
برہان انی کہتے ہیں۔ برہان لمی کی مثال اس لکڑی کو آگ لگی ہے۔ اور جس لکڑی کو
آگ لگے وہ سوختہ ہے۔ یا چاند کروی ہے۔ اور ہر کروی اپنے مقابل سے نور کا
استفادہ کرتا ہے۔ اس شکل سے۔ پس آگ لگنا پہلی مثال میں علت لکڑی کے جلنے کی
ہے۔ اور وہ اکبر ہے۔ اور آگ لگنے کی تصدیق لکڑی میں جو کہ اصغر ہے اسی طرح کرویت
استفادہ نور کی علت ہے مقابل سے اور قمر میں۔ اس استفادہ کے تصدیق کی بھی علت ہے۔
دلیل کی مثال اس شخص کو باری کا بخار آتا ہے۔ اور جس کو باری کا بخار ہے پس
اس کا بخار صفرا کی عفونت کے سبب سے ہے۔ یا یہ کہ چاند روشن ہونے کے وقت ایسی
ایسی شکل پر ہوتا ہے۔ اور جو روشن ہو کے ایسی ایسی شکل کا ہو جائے وہ کروی ہے۔ اس
لیئے چاند کروی ہے۔ انی مطلق کی مثال۔ اس بیمار کا قارورہ سفیدی مائل ہوا تھا۔ اور
حرارت سے بگڑ گیا ہے۔ اور جس میں یہ علامت پائی جائے اس کو خوف سرسام کا ہے۔
اور تم کو معلوم ہے کہ قارورہ کی سفیدی اور سرسام دونوں ایک ہی علت کے معلول
ہیں۔ یعنے حرکت اخلاط حارہ کی دماغ کی طرف اور وہاں سے دفع ہونا اور ان دونوں
سے کوئی ایک دوسرے کی علت نہیں ہے۔ اور نہ دونوں ایک دوسرے کے معلول
ہیں۔ اسی طرح ہمارا یہ قول کہ عالم مولف (بالفتح) ہے۔ اور جو مولف ہے وہ کوئی مولف
(بالکسر) رکھتا ہے۔ مولف بالفتح اور مولف (بالکسر) رکھنے والا دونوں مولف (بالکسر)
کے معلول ہیں۔ تعلیقات بقدر حاجت۔ متاخرین نے علت کی دو قسمیں کی ہیں
علت الوجود اور علت العلم علت الوجود وہ ہے جس کے بغیر معلول کا ہونا محال
ہے۔ علت العلم دلیل ہے یعنے وہ جس سے کسی چیز کا علم حاصل ہو۔ ؏

فصل:۔ مطالب کے بیان میں۔ ؏

(علم یا تصور ہے یا تصدیق ہے۔ پس مطلب یا تو اکتساب تصور کا
ہے۔ اس کے لیئے کیا اور کون حرف استفہام مقرر ہیں۔ یا تصدیق ہے۔
اس کے لیئے بھی دو حرف کیوں، اور آیا، مقرر ہیں۔ کیا کے ذریعہ سے

یا تو اسم کی شرح دریافت کی جاتی ہے۔ اور جواب میں وہ تفصیل بیان کرتے ہیں جس پر اسم دلالت کرتا ہے اجمال کے ساتھ (یا حد و رسم سے جواب دیتے ہیں) مطالب[۱] سے یک مطلب کیا ہے اور طلب کیا جاتا ہے اس سے مفہوم کسی شے کا۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ کوئی شے موجود ہو بذات خود مگر ہم اُس سے واقف نہ ہوں۔ مثلاً مثلث متساوی الاضلاع کو ایسا شخص نہیں جانتا جس نے کتاب اصول اقلیدس کو نہیں پڑھا ہے۔ پس ایسا شخص یہ سوال کر سکتا ہے۔ مثلث متساوی الاضلاع کیا ہے؟ جواب یہ ہوگا کہ وہ ایک سطح ہے جس کو تین برابر سیدھے خط گھیرے ہوئے ہوں۔ یہ حد ہے بحسب اسم۔ اور جب اُس چیز کے وجود کو پہچان لیں تو یہی حد بحسب حقیقت ہو جاتی ہے۔ دوسرا لفظ عربی میں ھل یعنے آیا جس سے کسی چیز کی دو نقیضوں سے جس پر یہ لفظ لگایا جائے ایک طلب کی جاتی ہے۔ ھل جس کے ساتھ ملایا جائے اگر وہ موجود ہو تو ھل کو بسیطہ کہتے ہیں۔ اور سوا موجود کے کوئی اور مفہوم ملایا جائے تو ھل مرکبہ کہتے ہیں۔ موجود محمول ہوتا ہے ھل بسیطہ میں اور موجود رابطہ ہوتا ہے مرکبہ میں۔ مثلاً آیا حرکت موجود ہے بحال دوام یا نہیں۔ پہلا جواب ھل بسیطہ کا ہے۔ اور دوسرا جواب ھل مرکبہ کا ہے۔ اور اُس کا جواب دو نقیضوں سے ایک نقیض ہوتی ہے۔ ۱۲

اَیّ یعنے کون سا اور اس سے تمیز چاہی جاتی ہے۔ درمیان ایسی دو چیزوں کے جو ایک جنس میں شرکت رکھتی ہوں یا وجود میں ذاتیات سے یا عرضیات مثلاً وہ کون جانور ہے۔ جواب وہ ناطق ہے۔ یا ضاحک ہے۔ پہلا جواب ذاتی سے ہے۔ اور دوسرا جواب عرضی سے۔ ۱۲

لِمَ یعنے کس لیئے یا کیوں اور اس سے تصدیق کی علت مطلوب ہوتی ہے (یعنے وہ حدِ اوسط جو نتیجہ کے صدق کے لیئے جزم کو مقتضی ہو کس لیئے عالم حادث ہے جواب کیوں کہ وہ متغیر ہے۔ اور ہر متغیر حادث ہے۔ پس عالم حادث ہے۔ ۱۲

کبھی اسی لفظ لِمَ سے علت شے کی اعیان میں طلب کی جاتی ہے۔ کس لیئے یا کیوں مقناطیس لوہے کو کھینچتا ہے۔ ۱۲

---

[۱] مطالب سے یہاں وہ الفاظ مراد ہیں جن سے سوال کیا جاتا ہے جیسے کیا۔ کون۔ کیوں وغیرہ۔ ۱۲

یہ مطالب علمیہ کے **اصول** ہیں۔

اس کے فروع سے **کیف اش** یعنے چیز کیسی ہے اور اس کے جواب میں شے کی کیفیت بیان کی جاتی ہے۔ مثلاً شے سیاہ ہے یا سفید ہے۔

کم کتنا، اور جو جواب اس کا دیا جاتا ہے اُس کو کمیّت کہتے ہیں۔ کمیّت یا متصلہ ہے جس کے اجزا تجزیہ کے وقت حد مشترک واقع ہوں۔ مثل مقادیر (خط سطح جسم تعلیمی) کے یا منفصلہ ہو۔ اور وہ ایسی نہیں ہوتی مثلاً اعداد۔

این یا کہاں۔ اس سے نسبت شے کی اُس کے مکان سے دریافت کی جاتی ہے۔

متیٰ کب اس سے نسبت شے کی اُس کے زمان سے دریافت کی جاتی ہے۔

اور کبھی ان دونوں سے بے پروا کر دیتا ہے۔ "کس" اگر اُس کو ملا دیں مطلوب سے مثلاً کس مکان میں یا کس وقت اور علیٰ ہذا القیاس ان دونوں کے سوا۔ مثلاً اگر کیفیت کی وہ شے ہے یا کس مقدار کی ہے۔ اور مشہور یہ ہے کہ ہل (آیا) مرکب سب کی جگہ آسکتا ہے۔ مثلاً کیسا رنگ ہے زید کا اور کتنا طول ہے اُس کا اور کہاں ہے مکان اُس کا اور کب ہے وقت اس کے موجود ہونے کا۔ پس اُس کی جگہ آیا اس کا رنگ سفید ہے یا نہیں۔ آیا طول اُس کا چار گز ہے یا نہیں۔ آیا وہ گھر میں ہے یا نہیں۔ آیا وہ فلاں وقت تھا یا نہیں۔

اور مطالب سے ایک مطلب من یعنے کون ہے۔ اور اس سے خصوصیت کے ساتھ اُس کو دریافت کرتے ہیں جو بذات خود عاقل ہے۔ (اور جواب دیا جاتا ہے کہ وہ زید ہے) اور یہ سب مطالب جزئیہ ہیں اس سے پست تر ہیں کہ اُمہات مطالب

ط۔ مطالب پہلی تقسیم سے تین ہیں کیا (آیا) کیوں۔ اور ہر ایک اُن میں سے دو قسموں میں منقسم ہے۔ پس مطالب سب ملکے چھ ہوئے۔ اور کوئی مطالب ایسا نہیں ہے جو اُن میں سے کسی کے تحت میں نہیں آتا۔ اسی لیے اُن کو اُمہات کہتے ہیں۔ مطلب کیا کا منقسم ہے یا تو اسم کے معنے طلب کیے جائیں۔ مثلاً عنقا کیا ہے۔ مثلاً کیا ہے یا حقیقت ذات کی طلب کی جائے۔ مثلاً حرکت کیا ہے جسم کیا ہے۔ اور "ہل" آیا کا مطلب دو قسموں میں تقسیم ہوتا ہے۔ ایک جیسے کہیں آیا یہ شے موجود ہے یا نہیں ہے۔ دوسرے جیسے کہیں آیا یہ چیز ایسی ہے یا نہیں ہے پس آیا یا البسیط ہے یا مرکبہ۔ اور مطلب کیا کا

میں شمار کئے جائیں۔ کیونکہ یہ سب علوم جزئیہ کو طلب کرتے ہیں۔ یہ قیاس مطالب مذکورہ اور اُس کا فائدہ عام نہیں ہے۔ کیونکہ جو کیفیت نہ رکھتا ہو اُس کے بارے میں کیف (کیسا) سے سوال نہ کیا جائے گا اور اسی طرح اس کے ساتھ کے اور حروف سے ہو

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ... سے شرح دریافت کی جاتی ہے سب پر مقدم ہے۔ اُس کے بعد آیا بسیط کا درجہ ہے۔ اس کے بعد کیا جو حقیقت دریافت کرے۔ کیا جو شرح کو دریافت کرتا ہے وہ اس لئے مقدم ہے۔ اس لئے کہ شرح کسی ایسے اسم کی بھی دریافت کی جاتی ہے جو کہ معدوم الذات ہو۔ لیکن دریافت حقیقت کی اُسی صورت میں ممکن ہے جب کہ ذات ثابت ہو چکی ہو۔ اور اس کا جواب حد ہوتی ہے۔ حد تشکیک کے ساتھ پانچ چیزوں کے لئے کہی جاتی ہے۔ ایک حد شارح اسم معنے کے لئے اس میں وجود شے کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ خواہ وہ موجود ہو خواہ معدوم اگر وجود مشکوک فیہ ہو یعنے اس کے موجود ہونے میں شک ہو تو حد کو یہاں اُس چیز کے نام کی شرح سمجھنا چاہیئے۔ اور جب شے کا وجود ثابت ہو جائے تو پھر وہ حد فقط نام کی شرح نہ رہے گی بلکہ حد ہو جائیگی۔ مثلاً اقلیدس کے اول میں مثلث متساوی الاضلاع کی جو تعریف کی گئی ہے وہ اُس نام کی شرح ہے۔ اور جب وجود اُس مثلث کا ثابت ہو گیا تو وہی حد ہو گئی۔ یا اُس سے مراد تیہ برہان ہو۔ یا مبدء برہان ہو یا حد سے مراد حد تام ہو یا وہ (حد) ایسے امور کے لئے ہو جس کی کوئی علت نہیں ہے یا ایسی شے جس کے علل و اسباب اُس کی ذات میں داخل نہیں ہیں مثلاً نقطہ اور وحدت یا خود حد یا جو چیز مثل اُن چیزوں کے ہو۔ ان چیزوں کی حدیں نہ نام کی شرح ہے فقط نہ مبدء برہان ہے نہ کہ برہان کا نتیجہ ہے۔ نہ ان دونوں سے مرکب ہے۔ کبھی ایک ہی حد میں ایک علت سے زیادہ جمع ہو جاتی ہیں۔ یہاں تک کہ چاروں علتیں۔ اور یہ بھی تم جانتے ہو کہ ذاتی شے کی ذات کی مفہوم ہوتی ہے۔ اگر یہ کے مثل ہو تو اس کے مطلب میں داخل ہے۔ ماہیت (کیا ہونا) حقیقت تامہ کی اور یہ سب علتیں اُس میں داخل ہیں۔ ایسی چیزیں بھی ہیں جن کی کچھ علتیں ہیں سب نہیں ہیں۔ اسی لئے حکمت تعلیمیہ میں علت مادیہ کا ذکر نہیں ہے۔ اور اگر کسی شے کی علت مساوی ہو یا اعم ہو تو وہ حد میں داخل ہے۔ اگر ذاتی ہو اور وہ علتیں جو شے سے اخص ہیں جیسے حرارت کی مختلف علتیں مثلاً حرکت و آگ اور روشنی یا جیسے بخار کی علتیں عفونت اور حرکت سخت روح کے لیئے یا اشتعال بغیر عفونت کے یا آواز کی علتیں مثل آگ کے بجھنے یا شیشہ کے ٹوٹنے یا زور سے ٹکرانا اُن میں سے کسی کو حد میں دخل نہیں ہے۔ لیکن برہان میں دخل ہے۔ حد میں کیوں داخل نہیں ہیں اس لیئے کہ وہاں جامع معنے کی دریافت ہے۔ لیکن علل،

مقالہ سوم

مغالطات کے بیان میں اور بعض حکومتیں جو اشراقی و مشائی حضرات میں ہیں۔

فصل اول مغالطات

مغالطۂ لفظی

کبھی قیاس میں غلطی واقع ہوتی ہے یہ سبب ترتیب کے اور وہ یہ ہے کہ قیاس ایسی صورت پر نہ ہو جس سے نتیجہ نکل سکتا ہے موافق اُن قواعد کے جن کا بیان ہم کرچکے ہیں۔ اور جو اس سے متعلق ہے (یعنی غلطی واقع ہو بہ سبب ترتیب کے) وہ یہ ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) خاصہ انواع شے کے حدود کے لیے مثل انطفاء نار رعد کی حد کے لیے نہ مطلق صورت کے لیے۔
کبھی شے کی تعریف چاروں علتوں سے ہوتی ہے۔ مثلاً کوئی دریافت کرے کہ بسولہ کیا ہے۔ جواب ہوگا کہ ایک صناعی آلہ ہے لوہے کا اس کی شکل ایسی ہوتی ہے لکڑی تراشنے کے کام آتا ہے۔ صناعی کی علت فاعلی پر لوہا علت مادی پر شکل صوری پر لکڑی تراشنا علت غائی پر دلالت کرتا ہے۔
لِمَ یعنے کیوں اور کس لئے سے علت تصدیق کی دریافت کی جاتی ہے۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ اول مطلب علت اعتقاد۔ یعنے ایسا کیوں مانا جاتا ہے ایسے قیاس میں جس کا نتیجہ مثلاً یہ ہو دوسری علت الامر فی نفسہ یعنے درحقیقت اس چیز کی علت فی نفسہ کیا ہے مثلاً مادہ اور طبیعت علت وجود فی نفسہ مثلاً فاعل اور غایت اور مطلب لِمَ کیوں کا بالقوہ مطلب ما یعنے کیا کا ہے۔ کیوں جب تم نے کہا کیوں ج ب ہے تو گویا یہ دریافت کیا کہ کیا سبب ہے ج کے ب ہونے کا یا وسط کیا ہے ج کے ب ہونے کے نتیجہ کے لیے اس سے تو وہ مطلب لِمَ کا ہے اور یہ حد اوسط کے قیاس سے وہ مطلب ما کا ہے۔
یعنے کون حمل مرکبہ کے تحت میں داخل ہے اور باقی مطالب عرضیہ مثل کم و کیف و این و متیٰ وغیرہ یہ سب اسی کے تحت میں داخل ہیں جیسے شارح نے بیان کیا ہے۔ تعلیقات بقدر حاجت ۱۲

کہ حد اوسط پورا دوسرے مقدمہ میں منتقل نہ ہوتا ہو۔ ؎
(جیسے کہا جائے کہ انسان کے بال ہوتے ہیں۔ اور سب بال اُگتے ہیں۔ نتیجہ یہ نکالیں انسان اُگتا ہے۔ اس میں حد اوسط جو محمول ہے صغریٰ میں جس کے بال ہیں ہے اور یہ پورا پورا موضوع کبریٰ کا نہیں ہے۔ اور یہ مغالطہ سوء تالیف کی قسم سے ہے) یا اوسط دونوں قضیوں میں تشابہ نہ ہو۔ ؎
(مثلاً خاموش بولنے والا ہے۔ اور بولنے والا خاموش نہیں ہے نتیجہ نکالا کہ خاموش خاموش نہیں ہے) ؎
یا مقول نہ ہو کل پر (یعنے کبریٰ میں کیونکہ شکل اول میں کلیت کبریٰ شرط ہے) مثلاً تم کہو کل انسان حیوان ہیں اور حیوان عام ہے نتیجہ نکلا کل انسان عام ہیں اور یہ خطا دوسرے مقدمہ کے اہمال سے واقع ہوئی اس لئے کہ حیوان دوسرے مقدمہ کل پر مقول نہیں ہے۔ (کیونکہ ہر حیوان عام نہیں ہے) بلکہ عام ہونا مختص حیثیت ذہنیہ سے ہے۔ پس حکم متعدی [illegible] طرف اصغر کے اس لئے کہ حد اوسط مکرر نہیں ہے) یا کوئی حد طرفین سے (یعنے اکبر و اصغر) نتیجہ میں اُس طرح نہ ہو جس طرح مذکور ہے قیاس میں (فلک^ھ محدد للجہات جسم ہے اُس کے بعد کوئی جہت نہیں ہے۔ اور جس جسم کے بعد کوئی جہت نہ ہو اُس کا خرق نہیں ہو سکتا پس فلک کا خرق نہیں ہو سکتا کیونکہ موضوع صغریٰ یعنے فلک محدد للجہات نتیجہ کا موضوع نہیں ہے اس لئے کہ وہ فلک مطلق ہے) ؎
پس اگر تم نے یاد کر لیا ہے جو کچھ مذکور ہو چکا ہے (یعنے شرائط اشکال) تو تم ان چیزوں میں غلط کرنے سے امان میں ہو۔ ؎

مغالطہ معنوی

کبھی غلط واقع ہوتا ہے بہ سبب مادہ کے۔ جیسے مصادرہ علی المطلوب الاول اور وہ یہ ہے کہ نتیجہ بعینہ موجود ہو قیاس میں بدلا ہوا لفظ میں۔ (مثلاً کل انسان بشر ہیں۔ اور کل بشر ہنسنے والے ہیں۔ کل انسان ہنسنے والے ہیں۔ یہاں کبریٰ اور نتیجہ

ھ۔ فلک محدد للجہات بمعنی فلک اطلس بقول متقدمین جو تمام عالم کو اپنے اندر لئے ہوئے ایک دن رات میں گھوم جاتا ہے۔ خرق کے معنے پھٹ جانا۔ ۱۲

ایک ہی شے ہے) یا یہ کہ مقدمہ پوشیدہ تر ہو نتیجہ سے (مثلاً کہیں کہ فلاں شے جزو جوہر ہے اور ہر چیز جو جزو جوہر ہے وہ جوہر ہے۔ پس فلاں شے جوہر ہے۔ جوہر اس صورت میں ہوتی جب کہ جوہر محمول ہوتا اُس شے پر بطور حمل ذاتی جس طرح جسم پر محمول ہے نہ حمل عرضی مثلاً سفید پر۔ پس صحیح نہیں ہے کیونکہ سفیدی جو جزو ہے سفید کا اور سفید جوہر ہے باوجودیکہ سفید جوہر نہیں ہے۔ اُس صورت میں ہمارا کہنا کہ جو جزو ہو جوہر کا وہ جوہر ہے پوشیدہ۔ ؎

مغالطات

شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے اس کتاب میں انواع مغالطات کی تفصیل نہیں بیان کی نہ اُس کے اسباب قانون صناعی کے موافق بیان کیے۔ بلکہ صرف بعض مغالطات کا ذکر کر کے متفرقہ مثالیں دے دی ہیں۔ میں (شارح) اُن کے اسباب کو بیان کرتا ہوں۔ اور اسی کے ضمن میں اس کے انواع کا ذکر بھی ہو جائے گا۔ لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ ہر قیاس جس سے کسی وضع خاص کی نقیض کا نتیجہ نکلے وہ اصطلاحاً تبکیت[۵۲] ہے۔ تبکیت کی دو قسمیں ہیں۔ مغالطی اور غیر مغالطی۔ غیر مغالطی میں اگر حجت امور حقہ سے ہو تو برہان ہے۔ اور اگر مشہورات سے ہو تو جدل ہے۔ تبکیت مغالطی میں اگر حجت حق کے مشابہ ہو تو سفسطہ ہے۔ اگر مشہور کے مشابہ ہو تو مشاغبہ ہے۔ سفسطی گویا مشابہ حکیم کے ہے۔ اور مشاغبی مشابہ جدلی کے ہے۔ ؎

ضرور ہے کہ ان دونوں میں ایسے امور جاری کیے جائیں جن میں مشابہت پائی جائے۔ خواہ ایسے مادہ کے اعتبار سے کہ وہ مشابہ حق کے ہو یا مشابہ مشہور کے ہو اور در حقیقت نہ حق ہو۔ نہ مشہور۔ یا مشابہت صورت میں ہو کسی ضرب منتج سے

۵۱۔ سفیدی جزو جوہر ہے (یعنی عرض ہے) جوہر کا۔ جو جزو جوہر ہے وہ جوہر ہے (یعنی جزو ذاتی جوہر کا) لہٰذا سفیدی جوہر ہے (نتیجہ غلط ہے کیونکہ سفیدی جزو ذات نہیں ہے) ۱۲

۵۲۔ تبکیت کے معنے لغوی درشتی و سرزنش کردن بحجت۔ ۱۲ ع ج

اور در حقیقت وہ صورت صحیح نہ ہو۔

لہذا مغالطہ ایسا قیاس ہے جس کی صورت یا مادہ فاسد ہو یا دونوں معاً۔ جو شخص مغالطہ کا مرتکب ہوتا ہے وہ خود بھی غلطی کرتا ہے (اپنی ذات کو دھوکا دیتا ہے) اور دوسروں کو غلطی میں ڈالتا ہے۔

حقیقت اور غیر حقیقت کے درمیان تمیز کرنے میں اگر قصور نہ ہو تو مغالطہ کے لئے کسی صناعت کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ صناعت جھوٹی ہے اور اس کا فائدہ بالعرض ہے تاکہ جو اس صنعت کو جانتا ہو نہ خود غلطی کرے نہ دوسرے کو غلطی میں ڈالے۔ اور اس پر قادر رہو کہ کوئی اس کو بتحقیقاً یا عناداً دھوکا نہ دے سکے۔

مواد مغالطے کے مشبہات ہیں۔ لفظی اور معنوی۔ مشبہات معنوی سے وہمیات ہیں۔ وہم معقولات محض میں محسوسات کا حکم کرتا ہے۔ مثلاً عقول مجردہ کے اعضا و جوارح تجویز کرنا۔

اس صناعت کے اجزاء ذاتی، صناعی، اور خارجی ہیں۔ پہلے وہ جو متعلق ہے تبکیت مغالطی سے۔ اسباب غلط کے اگرچہ بہت ہیں مگر ان سب کا مرجع ایک ہی امر ہے جس کو ہم کہہ چکے ہیں۔ یعنے شے اور مشابہ شے میں امتیاز نہ کرنا اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جن کا تعلق الفاظ سے ہے۔ دوسرے وہ جن کا تعلق معانی سے ہے۔ اول جو الفاظ سے تعلق رکھتے ہیں۔ یا الفاظ کے ترکب کی حیثیت سے یا ترکیب کی حیثیت سے۔ (۱) ترکب کی حیثیت سے یا الفاظ کی ذات سے متعلق ہوں وہ یہ ہے کہ الفاظ مختلف الدلالۃ ہوں۔ اور اس سے اشتباہ واقع ہو معنے مراد اور غیر مراد میں۔ اس میں داخل ہیں۔ اشتراک تشابہ مجاز استعارہ یا جو اس کے قائم مقام ہو۔ ان سب کا نام **اشتراک لفظی** ہے۔ یا تعلق ہو احوال الفاظ سے وہ احوال ذاتی ہوں جو داخل ہوں لفظوں کے صیغوں میں قبل حاصل کرنے ان صیغوں کے مثلاً لفظ مختار میں یہ حد فی اشتباہ ہے کہ یہ بمعنی فاعل ہے یا بہ معنی مفعول۔ یا اشتباہ واقع ہو بعد حاصل ہو جانے صیغہ کے مثلاً نقطہ یا اعراب لگانے میں۔

جس کا تعلق ترکیب الفاظ سے ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس میں اشتباہ کا تعلق نفس ترکیب سے ہو۔ جیسے کہتے ہیں جس کو عاقل تصور کرے وہ ہے

کل ما یتصور ہ العاقل فہو کما یتصورہ۔

جیسا تصور کرے یہاں نہیں وہ کام جس کا عاقل ہے یعنی تصور کرنے والا یا معقول جس کا تصور کیا گیا ہے۔

دوسری قسم کا تعلق وجود و عدم ترکیب سے ہے (یعنی ترکیب ہے یا نہیں ہے) اس کی تقسیم یوں ہوتی ہے۔ ایک وہ جس میں ترکیب موجود ہو۔ مگر گمان کیا جائے کہ معدوم ہے اس کا نام ہے **تفصیل المرکب**۔

مغالطات معنویہ

یا اس کا عکس یعنی ترکیب معدوم ہو اور گمان کیا جائے کہ موجود ہے اس کا نام ہے **ترکیب المفصل**۔ مغالطات جن کا تعلق معانی سے ہے ضرور ہے کہ اس کا تعلق اس تالیف سے ہو جو معانی میں ہوتا ہے۔ کیونکہ افراد میں کوئی غلط نہیں ہوتا ہے۔ جب تک کسی نہ کسی طرح کی تالیف نہ ہو۔ اور یہ اس سے خالی نہیں ہے۔ کہ ایک سے زیادہ قضیوں کی تالیف میں غلط واقع ہو۔ یا ایک ہی قضیہ میں جو غلطی یا اس سے زیادہ میں ہو وہ قیاسی ہو یا غیر قیاسی جن کا تعلق تالیف قیاسی سے ہو۔ وہ یا نفس قیاس میں واقع ہو بغیر لحاظ نتیجہ یا قیاس میں بلحاظ نتیجہ کے۔

جو واقع ہو نفس قیاس میں یا اس کا تعلق قیاس کے مادہ سے ہو۔ یا قیاس کی صورت سے۔

مادی۔ مثلاً اس حیثیت سے معانی کو ترتیب دیں کہ سچ ہو تو قیاس نہ ہو سکے اور اگر اس حیثیت سے ترتیب دیں کہ قیاس ہو تو سچ نہ ہو۔ مثلاً یہ قول کہ ہر انسان ناطق ہے اس حیثیت سے کہ وہ ناطق ہے۔ اور کوئی ناطق اس حیثیت سے کہ وہ ناطق ہے حیوان نہیں ہے۔ اگر قید جس حیثیت سے کہ وہ ناطق ہے دونوں قضیوں میں ثابت رہے تو صغریٰ جھوٹ ہو جاتی ہے اور اگر دونوں سے یہ قید حذف کر دیں کبریٰ جھوٹ ہو جاتی ہے۔ اگر حذف کر دیں صغرےٰ سے اور ثابت رکھیں کبرےٰ میں تاکہ دونوں قضیئے سچے ہو جائیں تو صورت قیاس کی باطل ہو جاتی ہے کیونکہ حد اوسط مشترک نہیں رہتی ہے۔

مغالطات صوریہ

مغالطہ صوری:۔ جیسے غیر منتج ضرب سے قیاس بنانا ان تمام مغالطات کو

سو تالیف کہتے ہیں برہان کے اعتبار سے اور تبکیت کہتے ہیں غیر برہان کے اعتبار سے۔ یہ مغالطہ یا قیاس میں واقع ہوتا ہے نتیجے کے قیاس سے۔ اور اس کی تقسیم اس طرح ہے کہ ایسا نتیجہ نکلے جو اجزاء قیاس سے کسی ایک کے موافق ہو۔ پس قیاس سے کوئی علم زائد نہیں حاصل ہوتا بہ نسبت اس علم کے جو مقدمات سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کو مصادرہ علی المطلوب کہتے ہیں۔ اگرچہ مغائر ہو لیکن وہ اس قیاس سے مطلوب نہ ہو تو اس کو وضع ما لیس بعلۃ علۃ یعنی جو علت نہ ہو اس کو علت قرار دینا۔ مثلاً کوئی افلاک کے بیضوی نہ ہونے پر یہ حجت قائم کرے کہ اگر افلاک بیضوی ہوتا اور وہ اپنے چھوٹے قطر پر حرکت کرتا تو خلا لازم آتی اور وہ محال ہے۔ اور یہ محال اس لئے نہیں لازم آیا کہ افلاک بیضوی ہے۔ بلکہ اس وجہ سے لازم آیا کہ باوجود بیضوی ہونے کے چھوٹے قطر پر حرکت کی۔ اگر بڑے قطر پر حرکت کرے تو یہ محال لازم نہیں آتا۔ پس فلک کا بیضوی نہ ہونا ثابت ہوا جو کہ قیاس سے مطلوب تھا۔ ؁

مصادرہ علی المطلوب
وضع ما لیس بعلۃ علۃ

یا مغالطہ ایسے قضایا میں واقع ہو جو قیاس نہیں ہیں۔ اس قیاس کو جمع المسائل فی مسئلۃ کہتے ہیں یعنی ایک مسئلہ میں کئی مسئلوں کو جمع کر دینا جیسے کہیں زید اکیلا کاتب ہے۔ یہ قضیہ درحقیقت دو قضیے ہیں۔ زید کاتب ہے اور زید کے سوا کوئی کاتب نہیں ہے۔ اس مغالطہ کا تعلق یا صرف ایک قضیہ سے ہو اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ یا تو یہ مغالطہ دونوں اجزا کے قضیہ سے۔ اور یہ اس طرح ہوتا ہے کہ ایک جز دوسرے کی جگہ واقع ہو اسے ایہام العکس کہتے ہیں۔ ؁

جمع المسائل فی مسئلۃ
اس مغالطہ کو
ایہام العکس بھی کہتے ہیں

یا یہ کہ ایک ہی جز سے تعلق ہو اور اس کی تقسیم ہوتی ہے۔ یہ کہ چیز کے بدلے کچھ اور رکھ دیں جو اس سے مشابہ ہو۔ مثل عوارض اور معروضات کے۔ مثلاً اس کو مغالطہ اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات کہتے ہیں یعنی اس چیز کا جو بالعرض ہو اس کی جگہ پر جو بالذات ہو۔ مثلاً کسی نے ایک انسان کو دیکھا کہ اس کو توہم اور تکلیف لازم ہیں تو اس نے یہ گمان کیا کہ ہر متوہم مکلف ہے۔ جیسے کسی نے ایک گورا آدمی کاتب دیکھا اور یہ گمان کیا کہ ہر لکھنے والا گورا ہوتا ہے۔ پس ان صورتوں میں متوہم اور ابیض (گورے) کو انسان کی جگہ لے لیا ہے۔ ؁

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ خود جزو کو رکھیں لیکن نہ اس طرح جس طرح چاہیئے۔ جیسے اس طرح کہ جو چیز اُس کی ذات سے نہیں ہے اُس کو اُس کے ساتھ رکھیں مثلاً زید کاتب انسان ہے (حالانکہ زید انسان ہے کاتب ذاتیات سے زید کے نہیں ہے) یا نہ لیا جائے اُس کے (جزو) کے ساتھ وہ جو کہ اُس سے تعلق رکھتا ہے۔ شروط و قیود سے جیسے کوئی غیر موجود کاتب کی جگہ غیر الموجود مطلق لے لے۔ اس مغالطہ کو سوء اعتبار حمل کہتے ہیں۔ ؎

ان سب قسموں سے تیرہ قسمیں حاصل ہوتی ہیں۔ ان میں چھ لفظی ہیں۔ ان میں سے تین الفاظ سے تعلق رکھتی ہیں۔ اور وہ اشتراک جوہر لفظ میں اور اُس کے احوال ذاتیہ میں اور احوال عرضیہ میں ہو۔ اور تین ترکیب سے تعلق رکھتی ہیں۔ اور وہ نفس ترکیب میں ہے اور تفصیل مرکب اور ترکیب مفصل ہیں۔ اور سات معنوی ہیں۔ چار اُن میں سے باعتبار قضایائے مرکب کے اور وہ سوء تالیف ہے اور مصادرہ علی المطلوب اور وضع مالیس بعلۃ علۃ اور جمع مسائل مسئلہ واحدہ میں اور تین ایک قضیہ کے اعتبار سے اور وہ ایہام عکس ہے اور اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات اور سوء اعتبار الحمل۔ یہ اجزاء ذاتیہ صناعیہ ہیں۔ صناعت مغالطہ کے۔ لیکن خارجیات جو مقتضی ہوتا ہے مغالطہ کو بالعرض وہ مخاطب کی تشنیع اور اُس کے سیاق کلام کو جھوٹ کہنا کچھ گھٹا بڑھا کے یا تاویل کر کے۔ یا ایسی چیز لانا جس سے وہ متحیر ہو جائے یا ناکامیاب رہے جیسے عبارت کا اطلاق یا اس بات میں مبالغہ کرنا کہ معنے دقیق ہیں یا سفاہت یا ایسی بات کرنا جس سے اُس کو فہم نہ ہو سکے مثلاً غلط کر دینا یا حشو[۱] اور ہذیان کے ساتھ یا تکرار وغیرہ۔ ؎

مصنف نے خارجیات سے تعرض نہیں کیا اس لیئے کہ ایسی باتیں نہیں کرتا اِلّا وہ شخص جس کا علم میں قدم راسخ نہیں ہے۔ اور نہ وہ قوانین مخاطبت سے واقف ہے خصوصاً جس خطاب کا تعلق قیاسات سے ہے اور جس کی طبیعت میں میلان ایذا دینے کا ہے یا جس پر حب ریاست غالب ہے۔ اور غلبہ اور تسلط چاہتا ہے۔ لیکن میری

---

[۱] یعنے شفا میں ان امور کی تفصیل ہے۔ نہ کہ کتاب شفا حشو و ہذیان کو شامل ہے۔ ۱۲

رائے میں اس کا فرو گذاشت کرنا مناسب نہ معلوم ہوا۔ اس لئے کہ ہمارے
زمانے میں ایسی باتوں کا استعمال زیادہ ہے۔ کیونکہ اکثر لوگ بسبب اس کے کہ
اُن کو معرفت قوانین کی نہیں ہے اور غلبہ کو دوست رکھتے ہیں اور سچ بات کا اقرار
کرنا نہیں چاہتے وہ ان خارجیات کی طرف پلٹ پڑتے ہیں اُن کا مقصد یہ ہوتا ہے
کہ خصم کو ایذا پہنچے اور اُس پر تسلط حاصل ہو۔ اور عوام الناس کو اس دھوکے میں
ڈالدیں کہ انھوں نے طرف ثانی کو مغلوب کر لیا۔ اور خاموش کر دیا۔ پوشیدہ تر ہے
اس قول سے کہ فلاں شے جوہر ہے) ؛

یا مثل نتیجہ کے ہو ظہور و خفا میں (مثلاً عالم متغیر ہے اور ہر متغیر حادث ہے۔
پس عالم حادث ہے۔ یہاں نتیجہ اور کبریٰ ظہور اخفا میں برابر ہیں) ایسے مقدمہ سے
نتیجہ کا بیان اس سے بڑھ کے نہیں کہ نتیجہ ہی سے بیان ہو۔ یا مقدمہ جھوٹا ہو اور اس
میں اشتباہ لفظ کی وجہ سے غلطی واقع ہوئی ہو۔ (اشتباہ لفظ) یا اداۃ میں ہو۔ ؛

(جیسے ہر شے جو حکیم جانتا ہے وہ ہے جو جانتا ہے۔ اگر اس فقرہ میں ضمیر
وہ شے کی طرف پھیریں تو مطلب درست ہے۔ اور اگر حکیم کی طرف پھیریں تو غلط ہے)

یا اسم میں اشتباہ ہو (جیسے کسی تصویر کو کہیں کہ یہ مثلاً گھوڑا ہے اور گھوڑا
حیوان ہے۔ پس یہ حیوان ہے) ؛

یا ترکیب میں اشتباہ ہو (جیسے کہیں یہ غلام حسن[۱] ہے اور غلام کی میم کو
اضافت نہ دیں معلوم نہیں ہو سکتا کہ یہ غلام خود حسن ہے۔ یا حسن کا غلام ہے) ؛

یا اسی تصریف سے جس سے احتمال اور یکجی پیدا ہوتے ہیں (مثلاً لفظ مختار
جو فاعل اور مفعول دونوں معنوں کے لئے آسکتا ہے باعتبار اختلاف تصریف کے) ؛

اور کبھی غلط واقع ہوتا ہے۔ سلب کے پہلے یا پیچھے لگانے سے یا کلی سالب
لگانے سے۔ اور اسی طرح جہات سے بھی۔ جیسے گمان کیا جائے اس قول سے نہیں ہے
ضرورۃً اور ضرورۃً نہیں ہے۔ ان دونوں کے معنے میں بڑا فرق ہے۔ کیونکہ پہلا

۱؎ - واضح ہو کہ اضافت دینے پر بھی اشتباہ رہے گا۔ کیونکہ غلام حسن کے دو معنے ہیں۔ ایک باضافت توصیفی یعنے غلام نیک یا خوبرو یا باضافت تملیکی یعنے غلام کسی شخص کا جس کا نام حسن ہے۔

ممکن پر صادق ہے۔ نہ دوسرا پہلے کی مثال۔ نہیں ہے ضرورۃً ہر انسان کاتب (یعنے کاتب ہونا ضروری نہیں ہے) دوسرے کی مثال ضرورۃً انسان کاتب نہیں ہے۔ (یعنے کاتب ہونا ممکن نہیں ہے) اور ہمارا یہ قول نہیں لازم ہے کہ ہو۔ (یہ ممکن عام و خاص ہے) مثل ہمارے اس قول کے نہیں ہے کہ لازم ہے کہ نہ ہو (یہ ممتنع ہے) یا یہ قول وہ جو ممکن نہیں ہے۔ (یعنے امکان خاص سے) اور کبھی اس سے مراد ضروری الوجود اور ضروری العدم ہوتی ہے (کیونکہ یہ قول واجب اور ممتنع دونوں پر صادق ہے) بخلاف اس قول کے وہ ممکن نہیں ہے کہ نہ ہو۔ (یعنے امکان خاص سے) کیونکہ وہ بعینہ ممکن الکون ہے۔ الا یہ کہ مراد لیں امکان سے جو ممتنع نہیں ہے اور وہ عام ہے۔ کیونکہ اس میں منقلب نہیں ہوتا موجبہ سالبہ میں اور سالبہ موجبہ میں۔ اور جب تم نے کر دیا سلب کو اجزاء (موضوع یا محمول) اور زائد کا استعمال نہ کیا (یعنے ایک سلب سے زائد نہ استعمال کیا۔ اور رجوع کیا لفظ ایجابی کی طرف اپنی طاقت بھر تاکہ سلبوں کی کثرت نہ ہو جائے اور نہ تراکیب لفظیہ کی تو اس غلطی سے محفوظ رہے۔ اور سلب بہت ہی مغالطہ دیتے ہیں بھی کبھی غلطی سور سے واقع ہوتی ہے جیسے لیا جائے بعض سور کے لئے (مثلاً یہ کہنا کہ بعض حبشی سیاہ ہیں یعنے بعض افراد حبشی کے) مقام پر اُس بعض کے جو جزء حقیقی ہو تو بعض[51] حبشی سیاہ نہیں ہے۔ یعنے حبشی کا بعض جزء مثلاً دانت یا جیسے لیا جائے کل واحد اور جمیع ایک دوسرے کی جگہ (یعنے کلی افرادی اور کلی مجموعی میں امتیاز نہ کریں جیسے کل انسان ایک روٹی پر بسر کر سکتے ہیں) کبھی واقع ہوتا ہے غلط ایہام عکس سے مثلاً جو یہ حکم لگائے کہ ہر رنگ سیاہ ہے اس بنا پر کہ ہر سیاہ رنگ ہے تو یا مفصل کی ترکیب سے (مثلاً[52] زید طبیب ہے اور جیّد ہے (جیّد یعنے صاحب نفس ذکی اور اخلاق فاضل۔ پھر اس کو یوں لیں زید طبیب جیّد ہے (یعنے طب میں جیّد ہے) یا تفصیل کریں مرکب کی مثلاً پانچ زوج ہے اور فرد ہے (یعنے ایک فرد اور

---

[51]۔ اگر لفظ بعض کو اُردو میں کچھ سے ترجمہ کر کے کہیں کچھ حبشی سے سیاہ نہیں ہے۔ ۱۲۔

[52]۔ زید طبیب ہے اور اچھا ہے یہاں اچھا ہے کے دو معنے ہو سکتے ہیں یعنے طبیب حاذق ہے۔ یا طبیب بھلا آدمی ہے۔ ۱۲۔

ایک زوج سے بنا ہوا ہے۔ نہ کہ پانچ زوج بھی ہے اور فرد بھی) اور ہم کہیں کہ پانچ زوج ہے اور پانچ فرد ہے۔

یا بہ سبب اس گمان کے کہ کسی شے کے جو متلازموں سے ایک کو بعینہ دوسرا قرار دیں یا ایک علت ہے دوسرے کی۔ اور یہ نہیں جانتے کہ اکثر متلازم ایسے ہوتے ہیں کہ اُن میں سوا ایک دوسرے کے ساتھ ہونے کو اور کوئی بات نہیں ہوتی مثلاً استعداد ضحک اور کتابت کی انسان میں (یہ دونوں انسان میں پائے جاتے ہیں مگر کوئی ایک دوسرے کی علت نہیں ہے) اور یہ مغالطہ اکثر اُن لوگوں کو ہوتا ہے جو علم میں راسخ (مضبوط) نہیں ہیں۔ پس ایسے لوگ اُس چیز کو جو کسی چیز کے ساتھ ہوتی ہے بجائے اُس چیز کے لے لیتے ہیں جس کی وجہ سے وہ چیز ہو۔ یعنے بجائے علت کے۔ اور اس کے اکثر دور کی بنا ہوتی ہے۔ جو کہ فاسد ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے اگر نہیں ممکن ہے کہ ابوت (باپ ہونا) بغیر بنوت (بیٹے ہونے) کے پائی جائے۔ اور نہ بنوت بغیر ابوت کے۔ پس ہر ایک اُن میں سے دوسرے پر موقوف ہے۔ لہٰذا دور ہے اور دور فاسد ہے۔ کیونکہ وہ دونوں ایک ساتھ ہوتے ہیں۔ اور توقف[۱] ممتنع نہیں ہوتا مگر اس طرح کہ ہر ایک اُن دونوں سے دوسرے کی وجہ سے ہو پس لازم آئے اُس سے تقدم ہر ایک کا اُن میں سے اپنی ذات پر اور اُس چیز پر جو اُس سے متقدم ہے۔

(ابوت اور بنوت میں معیت کا توقف ہے۔ کیونکہ محال ہے کہ کوئی ایک اُن میں سے بغیر دوسرے کے پایا جائے۔ اور وہ جائز ہے اور ہوتا رہتا ہے۔ اور اُس سے کوئی محال نہیں لازم آتا۔ اُن میں توقف تقدم کا نہیں ہے کہ ہر ایک موجود ہو دوسرے کی وجہ سے۔ کیونکہ یہ محال ہے۔ جیسے مصنف رح نے بیان کیا ہے)

بعض اہل علم نے یہ گمان کیا ہے کہ یہ متصور نہیں ہو سکتا کہ دو چیزیں ایسی ہوں کہ ہر ایک اُن میں سے دوسرے کے ساتھ ہو۔ ضرورۃً۔ اُس کا نقض متضائفین سے ہوتا ہے۔ جیسے خادم اور مخدوم۔ اس لیے کہ نہیں متصور ہو سکتا کسی ایک کا وجود اُن میں سے۔ بغیر دوسرے کے ضرورۃً۔ اور حجت اُس کی یہ ہے کہ ہر ایک اُن میں سے

---

[۱] توقف ایک کا دوسرے پر موقوف ہونا۔ ۱۲

اگر مستغنی ہے دوسرے سے تو ہو سکتا ہے کہ وہ اکیلی موجود ہو سکے بغیر دوسرے کے۔ اور اگر ہر ایک کو دوسرے کے وجود میں دخل ہو پس ہر ایک اُن میں سے موقوف ہے دوسری پر۔ اور اگر اُن میں سے ایک کو دخل ہو دوسرے کے وجود میں تو اُس کو تقدم ہے پھر معیت نہ رہے گی۔ اور یہ (نفی معیت) اگر منعؔ کیا جائے تو قدرت نہ ہوگی اُس پر دلیل قائم کرنے کی پھر یہ بعینہ متوجہ ہے متضائفین کے وجود عینی میں بھی۔ اور وجوب تعقل میں بھی کہ ساتھ ہی ہو سکتا ہے۔ اور اکثر اس قول کے کہنے والے متضائفین کو قاعدہ سے مستثنےٰ کر دیتے ہیں۔

منجملہ مغالطات یہ ہے کہ ثابت کیا جائے کوئی قاعدہ حجت سے اور مستثنےٰ کی جائے اُس سے کوئی شے۔ (اس کی مثال شارحؒ نے اسی قاعدہ سے دی ہے جس کا اوپر مذکور ہوا۔ کہ متصور نہیں ہے کہ دو چیزیں ایسی ہوں کہ ہر ایک اُن میں سے دوسرے کے ساتھ ہو نہ ورنہ سوائے متضائفین کے) نسبت حجت کی طرف مستثنےٰ کے یا غیر مستثنےٰ کے جو کچھ اس قاعدہ کے تحت میں ہو یکساں ہے۔ پھر مستثنےٰ کو کس دلیل سے علیحدہ کیا۔ اور اس کو (یعنے کسی شے کے قاعدہ سے استثنا کرنا بغیر دلیل) اُن علمی مباحث کے بیان سے ہماری غرض یہی تھی اور راہنمائی مقصود تھی نہ قدح (اور بعض نسخوں میں ہے اور راہنمائی واسطے قدح کرنے کے) تاکہ دونوں مغالطے ایک ساتھ معلوم ہو جائیں۔

مغالطۃ اخذ مامع الشی مکان ما بہ الشی۔

اور مطلع ہو جائے۔ بحث کرنے والا اس بات پر کہ جائز ہے کہ دو چیزوں سے ایک کو مدخل ہو۔ دوسری میں اُس کا تصور نہیں ہو سکتا۔ الّا معیت کے ساتھ (یعنے دونوں چیزیں ایک ساتھ ہوں) اور یہ ہر ایسی چیز کی شرط نہیں ہے جس کو مدخل ہو (دوسری چیز کے تحقق میں۔ جیسے دو اینٹوں سے ہر ایک کو دوسرے کے قیام میں دخل ہے۔ اور بعض نسخوں میں اس طرح ہے کہ نہیں ہے شرط ہر مدخل (یعنے ہر ذی مدخل کی شے کے تحقق میں) کی تقدم اور علیت مطلقہ (یعنے ہر شے جس کو دوسری میں مدخل ہو ضرور نہیں ہے کہ اُس سے مقدم ہو۔ اور وہ علت مطلق ہو۔ اور نہ وجوب صحبت کی شرط ہے۔ مدخل یعنے علیت میں یعنے ضرور نہیں کہ جو دو چیزیں ساتھ ساتھ ہوں اُن کو ایک دوسرے کے وجود میں دخل ہو۔ جیسے ہنسنے کی قابلیت اور لکھنے کی قابلیت

۵۱۔ لفظ منع اصطلاح علم مناظرہ کی ہے اُس سے مراد ہے خصم کے کسی مقدمہ کو کہنا کہ ہم نہیں تسلیم کرتے۔ ۱۲

دونوں انسان میں ایک دوسرے کے ساتھ ہیں۔ لیکن ایک کو دوسرے میں دخل نہیں ع
معلوم ہو کہ یہ مغالطہ (یعنے اخذ ما مع الشے مکان ما بہ الشے ہے۔ یعنے جو شے کسی شے کے ساتھ ہو اُس کو یہ سمجھ لینا کہ اُس کی وجہ سے دوسری شے ہے[له]) سوء اعتبار حمل کے باب سے ہے۔ نہ فرق کرنا ایسی چیزوں میں جن میں محض مصاحبت کی ملازمت ہے اُن چیزوں سے جن میں علت و معلول کی ملازمت ہے۔ یا یہ مغالطہ اس باب سے ہے (اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات) یعنے جو شے بالعرض ہو اُس کو بالذات کی جگہ مان لینا۔ اس صورت میں جو شے سے مشابہ ہے اُس کو اُس شے کے بدلے لے لیا ہے

مغالطہ اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات۔

اور جس سے غلط واقع ہوتا ہے ایک یہ ہے کہ دونوں جانب کسی امر کے کسی شے میں بطور معنے عام کے لے لیئے جائیں۔ مثلاً علت جمع بصر[له] کی سیاہ میں عموماً مثل رنگ کے لے لینا تاکہ ثابت ہو یہی امر اُس کے شریک میں جو معنے عام سے شریک ہے مثلاً سفیدی میں۔ جیسے کوئی کہے کہ سیاہ جمع کرتا ہے (سمیٹنا) نگاہ کو کیونکہ سیاہ رنگ ہے۔ پس یہ حکم سفید پر بھی جاری کیا جائے کہ وہ بھی رنگ ہے۔ ۱۲
اور یہ اس باب سے ہے کہ جو شے بالعرض ہو اُس کو بالذات کی جگہ لے لینا۔ مثلاً کسی نے دیکھا کہ حرکت دو زمانوں میں باقی نہیں رہتی پس اُس نے یہی قیاس عرضیت پر بھی کیا۔ (یعنے حرکت ایک عرض ہے اور وہ دو وقتوں میں باقی نہیں رہتا پس عموماً عرض دو وقتوں میں باقی نہ رہے گا۔ اور عرضیت سے حکم کو جاری کیا۔ سفیدی وغیرہ پر کہ وہ اعراض ہیں۔ پس اُس نے یہ غلطی کی کہ عام کو خاص کی جگہ لے لیا۔ اور یہ حکم لگایا کہ ہر عرض دو وقتوں میں باقی نہیں رہتا۔ اور یہ مغالطہ اکثر واقع ہوا کرتا ہے۔ ۱۲

کبھی مغالطہ اس سے ہوتا ہے کہ جو شے بالفعل ہو اُس کو بالقوہ کی جگہ لے لینا۔ مثلاً ہیولیٰ بالقوہ موجود ہے۔ لہذا بالفعل معدوم ہے اور جو نسبت اُس کو

اخذ ما بالفعل مکان ما بالقوہ

سله۔ یعنے وہ شے کی علت ہے۔ ۱۲
سله۔ جمع بصر سے مراد ہے نگاہ کا سمیٹنا۔ اور فرق بصر نگاہ کا پھیلنا۔ سیاہی جامع بصر ہے۔ اور سفیدی مفرق بصر ہے۔ ۱۲

صور و اعراض سے ہے وہ بھی معدوم ہے۔ (حاصل کلام یہ ہے کہ ہیولےٰ کو بالفعل موجود کہنا جائز نہیں ہے) ؛

(یہ بنا بر مذہب اشراق کے ہے۔ لیکن اتباع معلم اول اُس کے خلاف ہیں۔ اُن کے نزدیک ہیولےٰ کے بالقوہ موجود ہونے میں کوئی مغالطہ اخذ ما بالفعل مکان ما بالقوہ یا اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات نہیں ہے۔ اور اِس کی تحقیق غوامض فلسفہ سے ہے) ؛

شارحؒ کہتے ہیں کہ یہ مثال ہیولےٰ کی مشہور ہے۔ اُس مغالطہ کے لیئے لیکن دراصل مغالطہ یہ ہے کہ جو محمول ہے ایک شے پر بطور حمل عرضی کے اُس کو ماہیت کی جگہ لے لیا ہے۔ لہٰذا یہ مغالطہ من باب اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات (یعنے جو شے بالعرض ہو اُس کو بالذات کی جگہ لے لینا) ہے۔ اور مصنفؒ نے اسی لئے یہ مثال دی ہے کہ اس میں دونوں لفظین قوت اور فعل واقع ہوئی ہیں ؛

واخذ ما بالقوہ مکان ما بالفعل

اخذ ما بالقوہ مکان ما بالفعل مغالطہ سابق کا عکس یعنے بالقوہ کو جگہ پر بالفعل کے لے لینا۔ اس کی مشہور مثال قول اُن لوگوں کا جو جزو لایتجزیٰ کو مانتے ہیں (یعنے متکلمینؒ) وہ قول یہ ہے کہ اگر جسم قابل قسمت ہوتا الےٰ غیر النہایۃ تو جسم کی دو سطحوں کے درمیان اجزا غیر متناہیۃ موجود ہوتے۔ حالانکہ وہ اجزا دونوں طرف سطحوں سے گھرے ہوئے ہیں۔ اس میں غلطی یہ ہے کہ جسم قابل قسمت ہے غیر نہایت تک بالقوہ اور معترض نے اجزا غیر متناہیہ بالفعل مان کے اپنی دلیل قائم کی ہے۔ لہٰذا کوئی محال نہیں لازم آتا۔ ؛

یہ مثال درحقیقت باب سوء اعتبار الحمل یعنے حمل کے اعتبار میں غلطی یعنے نسبت حکمیہ میں قوت اور فعل درحقیقت معتبر ہے۔ اُس کا لحاظ نہیں رکھا گیا ہے۔ کیونکہ اس میں جو شے بالقوہ ہے اس کو بالفعل کی جگہ لے لیا ہے۔ ؛

مغالطہ اخذ ما بالذات مکان ما بالعرض و ما بالعرض مکان ما بالذات

اور بالعرض اور بالذات سے ہر ایک کو دوسرے کی جگہ لے لینے سے مغالطہ ہوتا ہے۔ ؛

یہ دونوں مغالطے باب سوء اعتبار الحمل سے ہیں۔ جیسے کہا جائے اُس شخص کو جو کشتی میں بیٹھا ہو کہ وہ متحرک ہے[۱] ۔ اور ہر متحرک ایک جگہ ثابت نہیں رہتا اس سے محال

[۱] یہاں حرکت عرضی کو حرکت ذاتی کی جگہ لے لیا ہے۔ جو شخص کشتی میں بیٹھا ہے وہ بذات خود ساکن

نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ ایک جگہ ثابت نہیں ہے۔ حالانکہ ثابت ہے بداہۃً۔ یہ مثال مشہور ہے حکماء سے اس مغالطہ کی مثال میں یعنے بالعرض کو بالذات کی جگہ لینے کے مغالطہ میں۔ لیکن وہ اس باب سے نہیں ہے۔ بلکہ اُن کو شبہ ہوا۔ اس لیئے کہ اس میں دونوں لفظیں بالعرض اور بالذات آگئی تھیں غلطی کی وجہ کے بیان کرنے میں دونوں مقدمے اگر اس طرح کہے جائیں کہ کشتی میں بیٹھنے والا متحرک بالعرض ہے۔ اور ہر متحرک بالذات نہیں ثابت رہتا اپنی جگہ۔ اس صورت میں حدِ اوسط مکرر نہیں ہے۔ اور اگر اُس کو متحرک بنائیں تو بعض مقدمے یا سب کے سب جھوٹے ہو جائیں گے اس وجہ سے یہ غلط من باب سوءِ تالیف ہے۔ ؎

مغالطہ اعتبارات عقلی کو اعیان پر جاری کرنا۔

یا مان لینا اعتبارات ذہنی اور محمولات عقلی کو امور عینی۔ مثلاً کوئی سُن لے کہ انسان کلی ہے تو یہ گمان کرلے کہ اس کا کلی ہونا ایسا امر ہے کہ اُس پر وہ اوصاف جاری ہو سکتے ہیں جو اعیان پر جاری ہوتے ہیں۔ ؎

جیسے جسم اور جسم نامی ہونا وغیرہ۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ اُس کا کلی ہونا ایسا امر ہے جس پر وہ اوصاف جاری ہو سکتے ہیں۔ جو ذہنوں میں ہیں۔ لہذا محمول عقلی ذہنی ہے نہ عینی خارجی۔ ؎

اور مثال اعتبار ذہنی کو عینی مان لینے کی یہ ہے کہ اگر یہ شے ممتنع ہے تو اس کا امتناع خارج میں حاصل ہوگا۔ پس ممتنع موجود ہوگا۔ حف[۱] غلطی اس میں یہ ہے کہ امتناع ایک اعتبار ذہنی ہے۔ اور کوئی شے اس اعتبار سے ذہن میں متصف ہو تو اُس سے یہ لازم نہیں کہ خارج میں بھی وہ شے اُس اعتبار سے متصف ہو۔ اور یہ مغالطہ سوءِ اعتبار حمل کے باب سے ہے۔ اور اس کی مثال یہ بھی دی گئی ہے کہ اگر عدم متصور ہے

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ) لیکن کشتی کے ساتھ متحرک ہے۔ ایسی حرکت کو عرضی کہتے ہیں۔ اگر کشتی پر ٹہل رہا ہو تو بالذات اور بالعرض دونوں طرح متحرک ہے۔ ۱۲

[۱] حف۔ یعنی ہٰذا خلف ہر دلیل خلف کے ختم ہونے پر یہ علامت لکھی جاتی ہے۔ اُس کے یہ معنے ہیں کہ یہ خلاف مفروض ہے۔ اور کبھی کبھی اس کے معنے استحالہ یا التزام محال کے بھی ہوتے ہیں۔ یعنے اولیات یا مسلمات کے خلاف ہے۔ لیکن اصلاً اس کا استعمال دلیل خلف میں ہوا کرتا ہے۔ ۱۲

توچاہئیے کہ متمیز بھی (یعنے اور چیزوں سے الگ اُس کی شناخت ہوسکے) ہو۔ اور اگر متمیز ہے تو خارج میں بھی موجود ہے۔ اور یہ مغالطہ سوء تالیف کے باب سے ہے۔ کیونکہ یہ اُمور اسی صورت میں سچ ہوسکتے ہیں۔ اگر متمیز سے جو مقدمہ صغریٰ کا تالی ہے مراد ذہنی ہو اور جو متمیز مقدمہ کبریٰ کا مقدم واقع ہوا ہے وہ خارجی ہو اس صورت میں لازم آئیگی عدم تکرار اوسط نہیں تو ایک مقدمہ جھوٹا ہو جائیگا۔ اگر متمیز کے ایک ہی معنے دونوں مقدموں میں لیئے جائیں۔

مغالطہ اخذ مثال الشئے مکانہ۔

کسی شے کی مثال[1] کو اُس شے کی جگہ لے لینے سے مغالطہ واقع ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص آگ کی صورت ذہنی پر جو آگ کی ایک مثال ہے اُس پر حکم کرے۔ کہ وہ جلانے والی ہے۔ کیونکہ خارج میں جو آگ ہے وہ جلانے والی ہے اور اس حجت سے استدلال کرے وجود ذہنی کے باطل ہونے پر۔ اور یہ حجت باطل ہے۔ کیونکہ یہ لازم نہیں ہے کہ شے کی مثال پر اُس کا حکم لگایا جائے۔ اور یہ مغالطہ اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات (یعنے جو شے بالعرض ہو اُس کو بالذات کی جگہ لینے کے باب سے ہے۔

مغالطہ اخذ جزء العلۃ مکان العلۃ۔

جزء علت کو علت کی جگہ لینے سے مغالطہ ہوتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ علت سننے اور دیکھنے کی حیات ہے۔ نہ اور کوئی شے۔ اور ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ حیات مع آلات بدن جو جس کام کے لیئے مخصوص ہے وہ علت ہے (نہ صرف حیات) یہ جزء علت پر علت کا حکم کرنا ہے۔ لیکن جزء علت کو جزء حکم کی علت ٹھیرانا اُس کی مثال یہ ہے کہ جب ایک وزنی شے کو ایک ہزار آدمی کچھ دور تک لیجاتے ہیں تو ایک آدمی اُس شے کو اُس مسافت کے ہزار دیں حصہ تک لیجا سکے گا۔ یعنے اُس نسبت سے جو ایک کو ہزار سے ہے۔ لیکن یہ لازم نہیں ہے بلکہ کبھی ایک شخص اُس کو حرکت بھی نہ دے سکیگا۔ اور یہ مغالطہ من باب سوء اعتبار حمل بھی ہے۔

جزء علت کو جزء حکم ماننا۔

مغالطہ اخذ ما لیس بعلۃ علۃً (جو علت نہیں ہے اُس کو علت ماننا)

جو چیز کہ علت کذب نہیں ہے خلف میں اُس کو علت ماننا۔ مثلاً دلیل تمانع میں یہ کہنا کہ اگر دو خدا ہوتے اور اُن میں سے ایک چاہتا کہ زید حرکت کرے۔ دوسرا چاہتا زید کہ ساکن رہے۔ یہ تین امروں سے خالی نہیں ہے۔ ایک یہ کہ دونوں میں

---

[1] یہ حکم ایسا ہے کہ کوئی کہے انسان ناطق ہے۔ پس انسان کی تصویر یا مجسمہ بھی ناطق ہے۔ ۱۲

سے ایک امر بھی حاصل نہ ہو (نہ زید حرکت کرے نہ ساکن رہے) دوسرے یہ کہ ایک امر
حاصل ہو (یعنے زید حرکت کرے) اور دوسرا نہ حاصل ہو (یعنے زید ساکن [illegible]) تیسرے
یا دونوں امر حاصل ہوں۔ (یہ کہ زید حرکت بھی کرے اور ساکن بھی رہے) [illegible]
(تینوں) امر باطل ہیں۔ کیونکہ اول سے لازم آتا ہے خالی ہونا زید کا حرکت و سکون سے
اور بھی عاجز رہنا دونوں خداؤں کا اور دوسرے سے لازم آتا ہے ایک خدا کا عاجز
رہنا اور تیسرے امر سے اجتماع نقیضین (یعنے حرکت و سکون کا ایک ہی وقت زید میں
جمع ہونا) پس ثابت ہوا کہ خدا ایک ہی ہے۔ اس دلیل میں غلطی یہ ہے کہ محال اس لیے لازم
آیا کہ دو خدا فرض کیے گئے ہیں [illegible] کہ دونوں کے ارادے میں اختلاف ہو (یعنے ایک
حرکت چاہے اور دوسرا سکون) اور اس صفت کے ساتھ دو خداؤں کے فرض کرنے سے
جو محال لازم آتا ہے اس سے یہ ثابت [illegible] کا ہونا محال نہیں ہوتا جو مطلوب
ہے۔ اور یہ مغالطہ وضع ما لیس بعلۃ علۃ (جو چیز علت نہیں ہے اس کو علت
ٹھہرانے) کے باب سے ہے۔ جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے۔ ۱۲

مصنف کے نزدیک دلیل خلف سے مختص ہے۔ جیسا کہ مصنف نے تلویحات
میں کہا ہے کہ وضع ما لیس بعلۃ علۃ مخصوص ہے خلف سے اور وہ دلیل یہ ہے کہ دعویٰ
کیا جائے کہ محال لازم آیا نقیض مطلوب کے فرض کرنے سے [illegible] محال لازم آتا ہو نہیں
نقیض مطلوب سے لیکن طالب علم کو اس مغالطہ کی تعریف سے جو کہ مشائخ سے ہے
معلوم ہو گا کہ مغالطہ دلیل خلف سے مختص نہیں ہے۔ ۱۲

اجراء الطریق الاولویۃ عند اختلاف النوع۔ طریق اولویت کو اختلاف نوع میں جاری کرنا۔

مغالطہ ہوتا ہے جاری کرنے سے طریق اولویت کے اختلاف نوع کی صورت
میں جیسے کہیں کہ تنفس کے وجوب میں انسان اولیٰ نہیں ہے مچھلی سے۔ یہ مصنف کا
صحیح نسخہ ہے۔ بعض نسخوں میں بجائے سمک کے نحل (شہد کی مکھی) ہے اور بعض میں
نخیل (یعنے کھجور کا درخت) ہے اور یہ (کھجور) غلط ہے۔ کیونکہ مصنف اس کے بعد

۱۵۔ واضح ہو کہ حکماء نے لکھا ہے کہ کھجور کا درخت بعض صفات میں حیوان کے مشابہ ہے۔ مثلاً
ازدواج یا جب اس کا سر کاٹ ڈالا جائے تو پھر سرسبز نہیں ہوتا۔ دمیری مصنف کتاب الحیوان
نے بعض عجیب و غریب خواص لکھے ہیں۔ ۱۲

کہتے ہیں۔ ان دونوں کے اشتراک کے بعد حیوانیت میں خدایا[۵۱] شاید یہ کہہ سکیں کہ اشتراک حیوانیت سے اشتراک خواص حیوانیت مراد ہے۔ جیسا کہ مشہور ہے کہ اکثر خواص حیوانیہ میں یہ درخت حیوان کے ساتھ شریک ہے۔ اس کا بیان آگے شرح کے ساتھ آئے گا۔ انشاء اللہ العزیز۔ ۱۲

اور یہ بات اُس صورت میں صحیح ہوتی ہے جب کہ دونوں ایک ہی نوع سے ہوں۔ یا ایک ہی امر دونوں میں حکم کا مقتضی ہو۔ اور ماہیت میں اتفاق ہو۔ مثلاً نہیں کہ تحیز (کسی مکان خاص میں موجود ہونا) میں انسان گھوڑے سے اولیٰ نہیں ہے اس لئے کہ مقتضی تحیز جسمیت ہے اور وہ دونوں میں مشترک ہے۔ یا جیسے کہا جائے کہ قائم ہونا عرض کا عرض کے ساتھ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ قیام ایک کا دوسرے کے ساتھ اولیٰ نہیں ہے عکس سے (یعنے جس طرح ایک عرض دوسرے کے ساتھ قائم ہو سکتا ہے اسی طرح دوسرا بھی پہلے کے ساتھ قائم ہو سکتا ہے) یہ بھی اسی صورت میں صحیح ہے کہ نوع ایک ہی ہو یا ماہیت یکساں ہو۔ قائم ہے سطح کے ساتھ یا رعنہ حرکت کے ساتھ اگرچہ دونوں عرض ہیں۔ ز

مغالطہ ہوتا ہے اس طریق کے جاری کرنے سے عالم اتفاقات میں عالم اتفاقات عالم عناصر ہے کیونکہ وہ معلول ہے حرکات سماویہ اور تغیرات فلکیہ کا۔ جیسے کہا جائے کہ زید طول (لمبائی) کے لئے عمرو سے اولیٰ نہیں ہے۔ جب کہ دونوں انسانیت میں مشترک ہیں۔ پس مناسب نہیں کہ ایک مخصوص ہو اس صفت کے ساتھ دونوں سے۔ اور کہنے والا نہیں جانتا کہ یہاں اکثر اسباب ہم سے پوشیدہ ہیں مثل ہیأت سماویہ اور اتفاقات ارضیہ کے۔ اور ان اسباب سماوی اور ارضی کی وجہ سے امور واجب اور ممتنع ہوتے ہیں۔ اور اس کو ہم برہان سے ثابت کریں گے۔ اور ایک ہی نوع میں تفاوت ہوتا ہے۔ کمال اور نقصان میں مثلاً انسان میں نہیں جاری ہوتا یہ طریق اولویت۔ کیونکہ بعض اشخاص کبھی اولیٰ ہوتے ہیں اپنے نفسی کمال کی وجہ سے کسی امر کے لئے۔

۵۱۔ خدایا! اللّٰھم کا ترجمہ ایسے موقع پر جب بات مشکل یا ناقابل فہم ہوتی ہے۔ تو اس لفظ سے ابتدا کا کام کرتے ہیں۔ یہ طریقہ مصنفین اور شارحین میں جاری ہے۔ ۱۲

۵۲۔ یعنے جتنا قد زید کا ہو اتنا ہی قد عمرو کا ہو۔ ۱۲م

مغالطہ فرض کرنا ممتنع کو موجود۔

لیکن کیفیت اس کمال کی عنقریب آئیگی۔ اور جس چیز سے غلطی ہوتی ہے۔ ممتنع کے موجود فرض کر لینے سے تاکہ بنا کیا جائے اُس پر ثبوت کسی شے کا اس کے امتناع کی جہت سے۔ ؎

جیسے کوئی دعوے کرے کہ شریک الٰہ ممکن ہے۔ کیونکہ اگر ہم اُس کے وجود کو فرض کریں تو وہ غیر ممتنع ہے۔ اور ہر غیر ممتنع ممکن ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اگر ہم فرض کریں اُس کا وجود تو وہ ممکن ہے۔ لیکن ہم نے فرض کیا ہے وجود اُس کا پس شریک الٰہ ممکن ہے۔ اور غلطی اس میں یہ ہے کہ قیاس برہانی میں فرض اس حالت میں [illegible] جب کہ مفروض فی نفسہ ممکن ہو اور قیاس جیسا ہو تو ضرور ہے کہ [illegible] کے نزدیک [illegible] ہو ۔ نہ اس جہت سے کہ کلام کی بنا اُس کے امکان پر کی جائے۔ کیونکہ جب یہ صورت ہو تو جائز نہیں ہے۔ اور یہ اس لیے کہ شے کے وجود کا فرض [illegible] کی فرع ہے [illegible] ممکن ہو۔ جو کہ یہاں مطلوب ہے۔ پس امر مفروض ممنوع ہے۔ مطلوب پر اگر متفرع ہو مطلوب مطلوب پر لازم آتا ہے دور۔ اور اس کا حل تحقیقی یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ اگر تمھاری مراد غیر ممتنع سے وہ ہے جو صغریٰ میں تالی واقع ہوا ہے۔ [illegible] وہ ایسا ہے نفس الامر میں تو شرطیہ ممنوع ہے۔ اور اگر تمھاری مراد یہ ہے کہ وہ غیر ممتنع ہے اس فرض سے تو شرطیہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ واجب کی جائے رعایت اس قید کی تالی میں تو نتیجہ یہ ہوگا کہ شریک الٰہ ممکن ہے اس فرض سے اور یہ مطلوب نہیں ہے۔ بلکہ مطلوب یہ ہے کہ فی نفسہ ممکن ہو۔

حل اشکال

مغالطہ [illegible] اعتبار حیثیات [illegible]

کبھی مغالطہ اس لیے ہوتا ہے کہ حیثیات [illegible] جیسے کوئی کہے ہر سفید کے مفہوم میں سفیدی داخل ہے۔ اور زید سفید ہے [illegible] زید میں سفیدی داخل ہے۔ لیکن [illegible] حقیقت میں کیونکہ سفیدی داخل [illegible] سفید میں اس حیثیت سے کہ وہ سفید ہے نہ اس حیثیت سے کہ وہ انسان ہے یا حیوان ہے یا اور کچھ۔ ان دونوں کے سوا پس اُس کو سفید کے تحت میں لانا [illegible] نہیں ہے۔ ؎

اور یہ مغالطہ من باب سوء اعتبار حمل ہے۔ اور یہ ظاہر ہے۔ دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کوئی سنے کہ کلیات موجود ہیں اذہان میں اور نہ معدوم ہیں اعیان [illegible] خارج) میں۔ لہٰذا نہ کلیات موجود ہیں اعیان میں اور نہ معدوم ہیں اذہان میں اس لیے مطلقاً حکم کرے کہ کلیات نہ موجود ہیں نہ معدوم۔ ؎

ازالۂ تغیر اصطلاح

اور جس سے غلط واقع ہوتا ہے وہ تغیر اصطلاح کا ہے موضوع نقض میں اپنے محل
سے بعض لفظوں میں ایسے محل سے جس پر اُس کا اطلاق ہے (یعنے اس اصطلاح کا)
نہ ہٹنے میں بلکہ اس محل میں جس پر نقض واقع ہوا ہے نقض کے دفع کرنے کے لیئے۔ کیو
کیونکہ انضباط محل اور محل کا نہیں ہو سکتا۔ مگر اُس اصطلاح کے معنے پر جو اُس
صورت میں مقرر کیئے ہوئے ہیں۔ پس جب کبھی ایک محل کے لیئے لیں اور کبھی دوسرے
کے لیئے تو ضرور غلطی ہوگی جیسے بعض جزء لا یتجزے کے ثابت کرنے والے کہتے ہیں
جب ان پر یہ ایراد کیا جاتا ہے کہ جو جزء وسط ترتیب میں واقع ہوگا وہ طرفین کے
دونوں جزؤں کو ایک دوسرے کے چھونے میں حاجب ہوگا۔ یعنے چھونے نہ دے گا۔
پس جو حصہ اُس کا ایک طرف سے ہے وہ جدا ہے اس حصہ سے جو دوسری طرف
سے ہے تو تقسیم ہو جاوے گا۔ جزء (مثبت جزء کہتے) ہم نہیں تسلیم کرتے کہ جزء تقسیم ہوگیا۔
بلکہ وہ جو ایک جزء کے دوسرے جزء کے ساتھ ملنے سے بنا ہے (یعنے جسم) اس کی تقسیم
ہوئی کیونکہ نام دیتے ہیں جسم سے وہ جو ایک جزء کے اپنے سوا دوسرے کے ساتھ ملنے سے
بنا ہے۔ یہاں مثبت جزء نے بدل دیئے معنے جسم کے جس پر پہلے اصطلاح قائم ہوئی
تھی دفع ہو جاوے۔ اور اس سے کوئی فائدہ نہ ہوا کیونکہ دفع نہیں ہوتا۔
اُس کا [illegible] ہے کہ وہ جزء کا نام جسم رکھدے۔ توجیہ ایراد یہ ہے کہ یہ غیر متجزی جس کو
تم ثابت کرتے ہو سبب ہے جسم کہتے ہو اس کے ہر ایک کا دوسرے کی طرف (کنارا) ہے
خواہ تم اس کا جسم نام رکھو خواہ جزء کہو۔ ہماری نزاع اُس کی ذات میں ہے نہ اُس کے
نام میں۔ یا قول بعض کا جن کا یہ طریقہ ہے کہ صفات باری تعالے کثیر ہیں۔ اور
قدیم ہیں [illegible] جب اس صاحب مذہب پر یہ ایراد کیا گیا کہ اگر صفات کثیرہ ممکن ہیں تو لازم
آئیگا اُن کا حدوث [illegible] اور اگر صفات واجب ہیں تو لازم آئے گا واجب کا کثیر ہونا
تو کہا ہم نہیں تسلیم کرتے لازم ہونا واجب کی کثرت کا کیونکہ صفات غیر ذات

سلّمہ ا ب ج اج طرفین میں اور ب وسط ترتیب میں واقع ہے۔ ب نہ چھونے دے گا
ا کو ج سے۔ پس ب تقسیم ہوگیا دو حصوں میں۔ ایک وہ حصہ جو ا کو چھوتا ہے۔ اور
دوسرا وہ حصہ جو ج کو چھوتا ہے۔ ۱۱

ظاہر ہے کہ یہ مغالطہ من باب سوء اعتبار حمل کے ہے۔ ؎

مغالطہ ہوتا ہے کہ عدم یا ملکہ کو ضد کی جگہ لیں۔ مثلاً سکون (کو حرکت کا ضد مان لیں) کہ وہ عدم حرکت ہے اُس چیز سے جس میں صلاحیت حرکت کی ہو۔ یا نابینائی کہ وہ بینائی کا نہ ہونا ایسے شخص میں جس میں بینائی کا تصور ہو سکتا ہے۔ کیونکہ پتھر میں بینائی کا ہونا متصور نہیں ہے۔ لہذا پتھر کو نابینا نہیں کہتے۔ ؎

اسی طرح شر اور ظلمت کو جو لوگ اُن کو ضدین مانتے ہیں خیر اور نور کی۔ کہتے ہیں کہ متضادین مبدء واحد سے پیدا نہیں ہوتے۔ پس ضرور ہے کہ شر اور ظلمت کا مبدء خیر اور نور کے مبدء سے جدا گانہ ہو۔ جیسا کہ ثنویہ[1] کہتے ہیں۔ اور اس کا جواب اس مغالطہ کے حل سے دیا جاتا ہے کہ شر ضد خیر کی نہیں ہے اور نہ ظلمت ضد ہے نور کی کیونکہ ضدین کے لیئے ضروری ہے کہ دونوں وجودی ہوں۔ اور شر اور ظلمت دونوں عدمی ہیں مقابل خیر اور نور کے عدم و ملکہ کے تقابل سے اور اُن کی کوئی حقیقت خارج میں نہیں ہے۔ کہ وہ محتاج ہوں مبدء کی اور علت کی اور علت اُن دونوں کی ملکہ کی علت کا عدم ہے پس معلوم ہو کہ یہ مغالطہ من باب ایہام عکس ہے اس اعتبار سے کہ ضد مقابل ہے تو اس کا عکس کہ مقابل ضد ہے لے لیا۔ حالانکہ مقابل اعم ہے ضد سے اس لیئے کہ ضد ایک نوع مقابل کی ہے منجملہ انواع اربعہ کے ہے اور وہ یہ ہیں:- (۱) تقابل عدم و ملکہ (۲) تقابل تضاد (۳) تقابل تضائف (۴) تقابل نفی و اثبات۔ ؎

یا من باب اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات (یعنے جو چیز بالعرض ہو اُس کو بالذات کی جگہ لے لینا۔ اگر مراد معدوم سے معدوم الملکہ ہے اس لئے کہ عدم ملکہ کے لیئے ایک محل ثابت ہونا چاہیئے مثل ملکہ کے کیونکہ عدم ملکہ عدم صرف نہیں ہے۔ کہ اُس کو محل کی ضرورت نہ ہو پس عدم ملکہ ہو اگرچہ علت کی احتیاط بالذات نہیں ہے مگر بالعرض ہے۔ کیونکہ اُس کا محل بالذات علت کا محتاج ہے۔ اور اس کو ضد قرار دیں تو بالذات علت کا محتاج ہوگا پس اوپر کے بیان سے معلوم ہوا کہ یہ مغالطہ من باب اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات ہے۔ ؎

چونکہ اس مغالطہ کا سبب ایک امر عدمی اور وجودی میں اشتباہ کا واقع ہوتا ہے

[1] وہ لوگ جو دو اصلوں کو عالم کی علت قرار دیتے ہیں جیسے مجوس کہ وہ نور و ظلمت کو عالم کی علتیں ٹھراتے ہیں۔ ۱۲

یا بالعکس تو مصنف نے چاہا کہ ایک خاص امر وجودی اور عدمی کے امتیاز کے لیے لکھدیا
جائے تاکہ ایسا مغالطہ نہ واقع ہو جیسا [illegible] اور دوسرے مثل ان کے پڑ گئے چونکہ ان کو
امر وجودی اور عدمی میں اشتباہ ہو گیا۔

مغالطہ:۔ اعدام کے پیدا کرنے کا [illegible] موضوع کو باقی رکھیں مثلاً جسم یا انسان
اور [illegible] متعدد [illegible] مثلاً حرکت یا بینائی [illegible] اور چیز کے وضع کرنے کی ضرورت
نہیں ہوتی ہے کہ ساکن یا نابینا ہو جانے کے لیے بلکہ کافی ہے باقی رکھنا موضوع کا اور
رفع (اٹھا دینا یا دور کرنا) کرنا ایک شے کا اس موضوع سے۔ پس عدم محتاج نہیں ہے
کسی علت کا بلکہ اس کی علت ملکہ کی علت کا عدم ہے۔ اور اگر ضد[ف ۵] لی جائے تو وہ ایک
امر وجودی ہے۔ اور اس کے لیے احتیاج علت کی ہے۔ اور اس سے اور امور لازم
آتے ہیں [illegible] مغالطہ ہوتا ہے۔ اس غلطی میں پڑنے سے اکثر قباحتیں لازم آتی ہیں جیسے
ثنویہ [illegible] غلطی میں پڑ کے وہ مشرک ہو گئے۔

عدمی امور کے نام سے بعض ایسے ہیں جن میں امکان کی شرط ہے۔ یعنے ان کے
موصوفات ان مقابلات کے ناموں سے متصف ہوں مثل اعدام ملکات کے کہ ان کے
نام ہیں جیسے اندھا عدم بصر ہے۔ ایسے موضوع سے جس کے لیے ممکن ہے اور درست
ہے کہ وہ دیکھ سکتا۔ اور بعض اعدام ایسے ہیں کہ ان کے لیے امکان شرط نہیں ہے۔
وہ اسم جن کے لیے امکان شرط نہیں ہے۔ جیسے قدوسیت (پاکیزگی) کیونکہ وہ عبارت
ہے ایسی ذات سے کہ جو اس صفت (قدوسیت) سے متصف ہو۔ وہ غیر مادی ہو۔
یا تفرد کہ جو اس صفت سے متصف ہو کہ وہ کثیر نہ ہو کسی جہت سے۔ پہلے یعنے قدوسیت
سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ ذات جس کی شان سے مادی ہوتا ہو اس سے مادہ کی
نفی کی جائے۔ اور نہ دوسرے یعنے تفرد سے یہ مراد ہے کہ جو کثیر ہو سکتا تھا اس سے
کثرت منفی کی جائے۔ تاکہ یہ اسما اعدام ملکات بن جائیں۔ بلکہ ان سے مراد ہے
وہ ذات جو بنفسہ غیر مادی اور غیر کثیر ہو۔ پس یہ سلوب کے نام ہیں۔ ان میں شرط

[illegible]

ف ۵۔ مثلاً ایک شے سرخ ہے وہ زرد ہو گئی تو سرخی دور ہونے کے بعد زرد ہونے کی ایک علت درکار ہے۔
بخلاف سکون کے جب حرکت دور ہوئی فوراً سکون ہو گیا کسی علت کی احتیاج نہیں ہے۔ ۱۲

امکان کی نہیں ہے۔ اس لیئے کہ یہ اسما نفس سلوبِ ثبت کے ہیں کہ وہ عدم محض ہے۔ نہ کہ سلوبِ اضافی کہ وہ اعدام ملکات کے نام ہیں کہ اُن میں شرط امکان کی ہے۔ ؛؛

اسما اعدام سے بعض وہ ہیں جو ایک نوع میں جاری نہیں ہوتے۔ بعض نسخوں میں اس طرح ہے کہ وہ **موضوع واحد** میں مطرد نہیں ہیں۔ یعنے یہ کہ اُن کا امکان مشروط ہو بعض اشخاص میں ہو بعض میں نہ ہو۔ جیسے امرد ہونا مراد ہے داڑھی نہ ہونے سے مشروط نہیں ہے اُس کا امکان ہو کوسج ہونے میں۔ کیونکہ امرد ہونا نہ ہونا داڑھی کا ہے فقط نہ معدوم ہونا اُس کا ایسے شخص سے جس کی شان سے داڑھی کا ہونا ہو۔ اور مشروط ہے امکان لڑکے میں کیونکہ **امرد ہونا** عدم لحیہ (داڑھی نہ ہونا) ہے فقط نہ ایسے شخص سے جس کی شان سے ہے کہ اُس کے داڑھی ہو۔ مراد یہ ہے کہ کوسج میں داڑھی کا نہ نکلنا مشروط ہے۔ اور لڑکے میں داڑھی کا نکلنا اور لفظ امرد ان دونوں سے عام ہے۔ خواہ داڑھی نکلنے والی ہو خواہ نہ ہو دونوں کو امرد کہیں گے۔ یعنے کوسج کو اور لڑکے کو بھی۔ اور اسما اعدام سے بعض باعتبار امکان کے ہیں۔ ؛؛

یعنے شرط امکان اُن میں مطرد ہے۔ اور اکثر نسخوں میں باعتبار اعم کے ہے۔ یعنے وہی ہیں جو ہم نے بیان کیئے ہیں۔ جن پر دونوں مثالیں دلالت کرتی ہیں۔ اور وہ مصنفؒ کا قول ہے۔ کہ جیسے اعمی اور ساکن۔ ؛؛

پس اسما اعدام بعض وہ ہیں جن میں امکان کی شرط نہیں اصلا اور ان کو اسما سلوب کہتے ہیں۔ یا مطلقاً شرط امکان کی ہے۔ ان کو عدم ملکہ کہتے ہیں۔ اور یا بعض میں امکان کی شرط ہے اور بعض میں نہیں ہے۔ پس جس اعتبار سے امکان کی شرط ہے وہ عدم ملکات اور جس اعتبار سے امکان کی شرط نہیں ہے وہ اسم سلب ہے۔ یہ اصطلاح مشائیین کی ہے۔ اکثر اصطلاحات میں فرق ہے۔ اسی لیئے مصنف [illegible] ؛؛

اور اصطلاحات مختلف ہیں۔ ؛؛

کیا ہم نہیں دیکھتے کہ ہوا نہ مظلم (تاریک) ہے نہ مضئی (روشن) مشائین کے نزدیک۔ لیکن وہ روشن نہیں اس لیئے کہ اس میں نور کے قبول کرنے کی قابلیت نہیں ہے۔

لہ۔ اسی لیئے اُن کو صفات سلبیہ باری تعالے عز اسمہ سے علم کلام میں تعبیر کرتے ہیں ۱۲

کیونکہ وہ بدرجہ غایت شفاف ہے۔ لیکن وہ مظلم (تاریک) نہیں ہے۔ کیونکہ ظلمت
(تاریکی) عدم نور ہے ایسی شے سے جس کی شان سے روشنی ہو۔ اور مشائین کے سوا اور حکما
اُس کو تاریک مانتے ہیں۔ کیونکہ حکمائے اقدمین یونان کے اور فارس کے اور تمام راہرو امتوں
کے یہ خیال کرتے ہیں کہ جو شے نور اور نورانی نہ ہو وہ مظلم ہے۔ یہاں تک کہ اگر وجود خلا کا
تصور کیا جا سکے تو وہ بھی مظلم ہے۔ اور نہیں کہا جائیگا کہ مشائین نے جو مذہب اختیار
کیا ہے وہ مبنی بعرف عام کے ہے۔ کہ ہوا عرف عام میں مظلم (تاریک) نہیں کہی جاتی۔
کیونکہ ہر شخص جس کی بینائی سالم ہے جب آنکھ کھولتا ہے اور کوئی چیز نہیں دیکھتا تو اس پر
تاریکی کے نام کا اطلاق کرتا ہے برابر ہے کہ اس کے مقابل ہوا ہو یا دیوار ہو یا اور کوئی شے
[illegible] عرف سے تمسک نہیں کیا ہے۔ (یعنے عرف پر اُن کے
مذہب کی بنا نہیں ہے کیونکہ مشائین نہ ہوا کو تاریک کہتے ہیں نہ روشن)٭

منجملہ امور جن سے مغالطہ ہوتا ہے ایک یہ ہے کہ ایجاب وسلب کو مقام
عدم اور ملکہ کے قرار دیں۔٭

جیسے کہیں کہ پتھر یا بینا ہے یا نابینا کیونکہ نفی واثبات سے کوئی چیز باہر نہیں
ہوتی۔ جیسے [illegible] پتھر یا بینا ہے یا نابینا (یہاں نفی واثبات موجود ہے پس اُن سے
خالی نہ ہوگا [illegible] ہے۔ کیونکہ اندھاپن فقط عدم بینائی نہیں ہے۔ کہ لازم
آئے بینا نہیں ہے کہنے سے اعمی (اندھا) ہے صادق ہو۔ کیونکہ اندھا اُسی پر صادق
آسکتا ہے جس کی شان سے بینائی ہو۔ اسی کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے۔ ایجاب و
سلب سے کوئی شے باہر نہیں ہوتی۔ بخلاف عدم وملکہ کے کیونکہ تم کہہ سکتے ہو کہ پتھر
نہ بینا ہے نہ اندھا۔٭

اور یہ مغالطہ من باب اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات (جو چیز بالعرض ہو اس کو
بالذات کی جگہ لے لینا) اس صورت میں ایک شے کی شبیہ کو اُس شے کے بدلے لیا ہے٭

سلہ۔ پتھر کے آنکھیں نہیں ہوتیں اس لیئے اُس کو اندھے کی جگہ قرار دیا یہ نہ دیکھا کہ مشبہ بہ
(اندھے) میں مشروط ہے اُس کی شان سے بینا ہونا پتھر کے سرے ہی سے آنکھ نہیں ہوتی
یعنے اُس کی ماہیت ہی میں نہیں ہے۔ ۱۲

منجملہ امور جن سے مغالطہ ہوتا ہے ایک یہ ہے کہ لفظ عام کے مختلف
مقاموں میں مختلف معنے لیں اور ایک معنے کو دوسرے معنے کی جگہ لے لیں جیسے کہا
جاتا ہے کہ واجب لذاتہ یا ممتنع ہے یا ممکن ہے اور چونکہ ممتنع نہیں ہے لہٰذا ممکن ہے
لیکن جو چیز ممکن ہے اس کا (لاکون) یعنے نہ ہونا بھی ممکن ہے۔ پس واجب لذاتہ کا
نہ ہونا بھی ممکن ہے اور یہ محال ہے۔ اور اس کا حل تم اس کے پہلے معلوم کر چکے ہو
اور وہ یہ ہے کہ واجب ممکن ہے بامکان عام ہے (نہ امکان خاص سے) اور اس کا
موجبہ سالبہ میں نہیں بدل سکتا۔ اس محل پر اصطلاح امکان عام اور امکان خاص طالب علم
کو بخوبی سمجھ لینا چاہیئے ورنہ شارح کا مطلب مفہوم نہ ہوگا۔ امکان عام میں حکم طرف مقابل
سے ضرورت سلب کی جاتی ہے۔ مثلاً کہیں کہ انسان کاتب ہے امکان عام سے
اس کے معنے یہ ہوئے کہ انسان کا کاتب نہ ہونا ضروری نہیں ہے۔ اور امکان خاص میں حکم کے
دونوں جانب سے ضرورت سلب کی جاتی ہے۔ مثلاً کہا جائے کہ انسان کاتب ہے۔
امکان خاص سے معنے یہ ہوئے کہ انسان کا کاتب ہونا اور کاتب نہ ہونا دونوں ضروری
نہیں ہیں۔ اس صورت میں موجبہ اور سالبہ کے ایک معنے ہو جاتے ہیں۔ م

اگرچہ یہ مغالطہ تحت میں اُس مغالطہ کے ہے جو لفظ کے اشتباہ سے پیدا ہوتا ہے لیکن
یہ مغالطہ جس کا ابھی مذکور ہوا ہے کثیر الوقوع ہے۔ اس لیئے ہم نے خصوصیت کے ساتھ بیان کر دیا۔ ؎
عام ہم بیان کر چکے ہیں وہ ہے جو لذاتہ شرکت کو مانع نہ ہو۔ کبھی اُس سے
مراد ہوتی ہے۔ وہ جو مستغرق ہے۔ اور یہ حکم کا جاری ہونا ہے [illegible]
پہلا عام یعنے کلی مثلاً حیوان اُس کے صدق اور ثبات سے خاص کا صدق نہیں
لازم آتا۔ مثلاً انسان۔ کیونکہ اگر لازم آئے عام کے صدق سے خاص کا صدق جیسے لازم آتا ہے
خاص کے صدق سے عام کا صدق تو دونوں مساوی ہوں گے۔ نہ یہ کہ ایک اعم ہو۔ اور
دوسرا اخص ہو صف (یعنے یہ خلاف مفروض ہے) اور لازم آتا ہے اُس کی نفی اور لازم ہے
خاص کا کذب اور اُس کی نفی۔ اس یعنے کہ لازم۔ لاحیوان۔ لاانسان کے یعنے [illegible] نقیض اعم کی

امکان عام اور امکان خاص

عام اور مستغرق

ف۔ نقیض اخص کی اعم ہوتی ہے نقیض سے اعم کے۔ مثلاً انسان اخص ہے اور حیوان اعم ہے۔ انسان کی نقیض [illegible]
حیوان کی نقیض۔ لاحیوان ہے۔ دیکھو۔ لاحیوان میں جمادات اور نباتات داخل ہیں۔ اور لاانسان میں جمادات اور
نباتات اور جملہ حیوانات سوائے انسان کے داخل ہیں لہٰذا وسعت۔ لاانسان کی کہیں زیادہ ہے۔ لاحیوان سے۔ ۱۲

اخص ہوتی ہے۔ نقیض اخص سے۔ کیونکہ اگر کاذب ہو اعم اور نہ کاذب ہو اخص تو اعم کے کذب کے ساتھ وہ صادق ہوگا۔ پس صادق آئے گا خاص اور نہ صادق آئے گا عام اور یہ محال ہے۔ پس اگر کہا جائے کہ اگر صادق ہو کہ نقیض عام کی اخص ہوتی ہے نقیض خاص سے تو صادق ہوگا ہمارا یہ قول۔ جو چیز ممکن نہ ہو امکان عام سے وہ انسان نہیں ہے ہمارے اس قول کے صحیح ہونے سے۔ ہر انسان ممکن ہے امکان عام سے لیکن یہ قول کاذب ہے۔ کیونکہ قضیہ موجبہ کے صدق کو لازم ہے۔ صدق موضوع کا اور جو چیز ممکن عام نہ ہو اُس کا کوئی مفہوم ہی نہیں ہے۔ اصلاً نہ کہ اُس کا مفہوم موجود ہو۔ کیونکہ ممکن عام عام مفہومات موجودہ اور معدومہ دونوں کے لئے ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ اُس کا کوئی مفہوم نہیں ہے۔ کیونکہ اگر کسی شے کا کوئی مفہوم ہو تو اُس سلب کے لئے بھی جو اُس کی طرف مضاف ہو مفہوم ہوگا ضرورۃً۔ لیکن اس مفہوم کا موجود ہونا اُس صورت میں واجب ہوگا اگر موضوع بنایا جائے قضیہ موجبہ میں۔ اگر موجود سے موجود ذہنی مراد ہے۔ پس جس چیز کا کوئی مفہوم ہے وہ ذہن میں موجود ہے۔ نہیں تو مفہوم ہی نہ ہوگا۔ اور اگر موجود خارج میں مراد لی جائے پس وہ اُسی وقت میں لازم ہوگا جب کہ محمول ثابت کیا جائے موجود کے لئے خارج میں اور اس قسم کے قضایا میں یہ امر نہیں ہے۔ پس اشکال دفع ہوگیا۔ اور خاص جو بمقابلہ عام اول کے ہے جیسے انسان خاص ہے بمقابلہ حیوان عام کے اس کے صدق سے لازم آتا ہے صدق عام کا اور اُس کے کذب سے نہیں لازم آتا کذب عام کا۔ کیونکہ لازم آتا ہے انسان کے صدق سے صدق حیوان کا۔ اور انسان کے کذب سے نہیں لازم آتا کذب حیوان کا نہیں تو دونوں متساوی ہوں گے۔ (عام و خاص نہ ہوں گے)۔

اور دوسرا عام[1] یعنی کل ج ب ہے بالعکس عام اول کے ہے جس کو ہم نے بیان کیا۔ کیونکہ اس صورت میں لازم آتا ہے عام کے صدق سے صدق خاص کا جو اس کے تحت میں ہو۔ جیسے اگر ہر ج ب ہے تو بعض ج بھی ب ہے صحیح ہے۔ یعنی موجبہ کلیہ کے

تصور کا عام و خاص اور قضیہ کا عام و خاص

[1] یہاں اسم عام و خاص مثلاً حیوان و انسان اور قضایا سے عام و خاص کا امتیاز بنایا گیا ہے۔ تصور خاص میں صدق سے خاص کے عام کا صدق لازم آتا ہے۔ لیکن صدق سے عام کے خاص کا صدق نہیں ہو سکتا۔ بخلاف تصدیق کے کہ اگر کلیہ صادق ہے تو جزئیہ بھی صادق ہے۔ نہ بالعکس۔ اس اعتبار سے تصور و تصدیق ایک دوسرے کے عکس ہیں فافہم۔ ۱۲

فصل دوم :- بعض ضوابط کے بیان میں اور شکوک کے حل میں۔ کبھی گمان کیا جاتا ہے کہ مقدمہ ثانیہ (یعنے کبریٰ مثلاً ہر ایک دو زوج ہے) مقدمہ اولیٰ یعنے صغریٰ سے مستغنی ہے[1]۔ مثلاً ہمارا یہ قول کہ جو کچھ زید کی جیب میں ہے وہ دو ہے اور معلوم نہیں ہے کیا ہے۔ اور ہمارا یہ علم کہ ہر دو زوج ہے اس میں درج نہیں ہے (یعنے جو کچھ زید کی جیب میں ہے اپنی خصوصیت کے ساتھ بالفعل یعنے کبریٰ میں بالفعل درج نہیں ہے۔ جو زید کی جیب میں ہے اپنی خصوصیت کے ساتھ اگر وہ دو ٹھیکریاں ہیں یا اُس کے سوا اور کچھ ہیں) تاکہ معلوم ہو کہ جو زید کی جیب میں ہے وہ زوج ہے ہمارے اس حکم سے ہر دو زوج ہوتا ہے۔ جب تک ہم کو یہ نہ معلوم ہو کہ جو زید کی جیب میں ہے دو ہے کسی اور علم سے۔ اس لئے کہ خصوصیت کی جہت سے اُس کا دو ہونا مجہول ہے۔ اور یہ جہت سوا عموم کی جہت کے ہے۔ یعنے اُس کا شے معلوم ہونا پس یہ خصوصیت کہ وہ دو ہے محتاج ہے ایک اور علم کی۔ پس جب کہ معلوم نہیں ہے درج ہونا اصغر کا موضوع کبریٰ میں مگر بالقوہ نہ بہ نسبت نفس الامر کہ موضوع کبریٰ میں اندراج بالفعل حاصل ہے۔ بلکہ نسبت سے ہمارے علم کے۔ لہٰذا اس صورت میں بالقوہ معلوم ہے کہ جو زید کی جیب میں ہے زوج ہے۔ نہ بالفعل جو کہ مطلوب ہے اور یہ شک پیدا ہوتا ہے بالقوہ کو مقام پر بالفعل کے لے لینے سے کیونکہ جب (مغالطہ کرنے والے نے) دیکھا کہ موضوع مقدمۂ اولیٰ کا مقدمۂ ثانیہ کے موضوع میں مندرج ہے بالقوہ تو اُس نے گمان کر لیا کہ بالفعل مندرج ہے تو غلطی کی اور یہ واضح[2] ہے۔ اور مغالطات سے مشہور ہے۔

---

[1] صورت قیاس کی یہ ہے جو زید کی جیب میں ہے دو ہے صغریٰ ہر دو زوج ہے کبریٰ جو زید کی جیب میں ہے زوج ہے نتیجہ مصنف کا مقصود یہ ہے کہ صغریٰ کا موضوع کہ جو زید کی جیب میں ہے وہ کبریٰ کے موضوع دو میں درج ہے مگر بالقوہ نہ بالفعل کیونکہ جب یہ معلوم ہو جائے گا مثلاً دو روپے ہیں تو معلوم ہو گا کہ دو ہے ابھی تو معلوم ہی نہیں کہ معدود کیا ہے مثلاً روپے تو اُس کا عدد بطور اولیٰ معلوم نہیں ہے ۔۱۲

[2] منطق کے اہم مسائل سے ہے وہ ایراد جو کہ قیاس پر کیا گیا ہے کہ قیاس کے کبریٰ میں صغریٰ پہلے ہی سے درج ہے۔ مثلاً ہم کہیں کہ ہر انسان فانی ہے (کبریٰ) زید انسان ہے (صغریٰ) زید فانی ہے نتیجہ۔ لہٰذا ہمارا یہ حکم کہ ہر انسان فانی ہے اس میں ہر انسان داخل ہے حتیٰ کہ زید بھی۔ لہٰذا ہم کو پہلے ہی معلوم تھا کہ زید فانی ہے قیاس سے کیا فائدہ ہوا۔ یا اصطلاحاً یوں کہو کہ

(مجہولات کی تحصیل کا محال ہونا) قول قائل کا کہ تمہارا مجہول جب حاصل ہو گیا تو تم کو یہ کس طرح معلوم ہو گا کہ یہ تمہارا مجہول ہے پس جہل ہی باقی رہیگا یا تم کو پہلے سے اس مجہول کا علم ہوگا جس سے تم پہچانو کہ یہی مجہول ہے۔ دونوں صورتوں میں اُس کی تحصیل ممتنع ہے۔ پہلے اعتبار سے۔ اس لیئے کہ اگر حاصل ہوا تو اُس کو پہچانو گے کس طرح اور دوسرے اعتبار سے جبکہ پہلے ہی سے علم تھا تو تحصیل حاصل ہے۔ اور یہ بھی محال ہے۔

یہ مغالطہ بھی وجوہ اور حیثیات کی فروگذاشت سے لازم آتا ہے۔ مصنف نے بھی اس لیئے کہا کہ جس کا ذکر اس کے پہلے ہو چکا وہ بھی حیثیات کی فروگذاشت سے ہوا تھا۔ کیونکہ حیثیت قوۃ حیثیت سے فعل کی جدا ہے۔ اور تم نے اس کو فروگذاشت کیا۔ اور بجائے دوسرے فعل کے پہلی قوۃ لے لی تھی اور یہاں تم نے یہ فروگذاشت کی کہ مطلوب جو ایک وجہ سے معلوم ہے۔ اور دوسری وجہ سے مجہول ہے۔ اُس کو اس حیثیت سے لے لیا کہ مطلقاً معلوم ہے یا مطلقاً مجہول ہے۔ اسی سے شک پڑا۔

کیونکہ مطلوب اگر من جمیع الوجوہ مجہول ہے۔ تو اس کی طلب نہ ہوگی۔ محال ہے کہ طالب ایسی چیز کی طرف توجہ کرے جو دل ہی میں نہیں آئی کسی طرح اور اسی طرح اگر من جمیع الوجوہ معلوم ہے تو بھی توجہ نہ ہوگی اس لیئے کہ محال ہے تحصیل حاصل بلکہ وہ (مطلوب) ایک وجہ سے معلوم ہے۔ اور ایک وجہ سے مجہول ہے جو تخصیص کرتی ہے معلوم کی پس جب معلوم کی اس تخصیص کا علم حاصل ہو گیا تو وہی مطلوب تھا مثلاً تم کو خصوصیت کسی ذات کی منجملہ ذوات معلوم نہیں ہے۔ اور اس کی صفات سے کسی صفت کے ساتھ اس کی خصوصیت معلوم ہے۔ پس جب یہ ذات حاصل ہو گئی تو تم کو معلوم ہوا کہ تم نے کس ذات کو صفت معلومہ سے مخصوص کیا تھا وہی ذات تمہاری مطلوب تھی۔ اور عادت اگلے لوگوں کی اس طرح جاری ہوئی ہے کہ وہ مطلوب کو غلام گریختہ سے تمثیل دیتے تھے جب وہ مل گیا تو وہ مجہول نہ تھا جمیع وجوہ سے۔ کیونکہ اس کی ذات معلوم تھی نہ معلوم تھا من جمیع الوجوہ کیونکہ اُس کا مکان مجہول تھا۔ پس جب وہ مل گیا تو ہم نے پہچان لیا کہ وہ ہمارا بھاگا ہوا غلام ہے۔ اُس کی ذات اور صورت سے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مصادرہ علی المطلوب ہے۔ جواب دیا گیا ہے کہ زید کا فانی ہونا زید کے علم پر موقوف ہے مع اُس کی خصوصیات کے جب زید اور اُس کی خصوصیات کا علم ہم کو ہو جائے۔ اُس وقت اُس کا فانی ہونا ہم کو معلوم ہو سکتا ہے۔ نہ کہ مقدمہ کبریٰ سے۔ ہاں مقدمۂ کبریٰ میں زید کا فانی ہونا بالقوہ مندرج ہے۔ اور نتیجہ بالفعل ہے۔ لہٰذا دونوں حیثیتیں مختلف ہیں۔ اور یہ اختلاف قیاس کی صحت کے لیئے کافی ہے۔ ۱۲

ہم کو معلوم تھی اور اُس سے اشکال دفع ہوجاتا ہے۔ اور یہ جواب یعنے مطلوب کا من وجہ معلوم ہونا اور من وجہ مجہول ہونا ہمارے مطلوب کے علم کا مخصص ہے ۔

اور یہ امر قضایا اور تصدیقات ہی سے ۔ یعنے نہیں چلتا غیر تصدیقات میں یعنے تصورات میں جیسا کہ مشہور ہے۔ اولاً[۵۱] اس لئے کہ مطلوب اس صورت میں معلوم التصور مجہول التصدیق ہے ۔پس جب ہم کو حاصل ہوا ادراک اس مجہول کا ہم نے اُس کو تصورات سابقہ سے پہچان لیا۔ یہی مراد ہے مصنف کے اس قول سے کہ جب ہم نے طلب کی تصدیق اپنے اس قول میں کہ عالم آیا ممکن ہے؟ تو ہم نے عالم کے تصورات ہی کے بارے میں یہ تصدیق طلب کی تاکہ اُن تصورات کی تخصیص[۵۲] ہوجائے فقط۔ ثانیاً یہ کہ توجہ کی گئی اولاً ایراد شک پر اور وہ شک یہ ہے کہ اگر مطلوب کے تصور کا شعور نہ ہو تو محال لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ طلب کی توجہ اُس چیز کی طرف نہیں ہوسکتی جس کا شعور نہ ہو۔ اور اگر شعور تھا تو وہ متصور ہے۔ اس لئے کہ تصور کے یہی معنے ہیں کہ اُس کا شعور ہو اور جب وہ متصور ہے تو اُس کے تصور کا مطلوب ہونا نہیں ہوسکتا۔ ثانیاً یہ کہ شک اس قول سے نہیں دفع ہوسکتا کہ وہ معلوم ہے ایک وجہ سے اور مجہول ہے دوسری وجہ سے۔ اس قول سے بھی کہ کہا گیا ہے کہ ایک وجہ غیر ہے دوسری وجہ کی اس لئے کہ ایک ہی شئے ایک ہی وجہ سے معلوم اور مجہول نہیں ہوسکتی۔ پس مطلوب یا وجہ معلوم سے ہے یا مجہول اور دونوں باطل ہیں۔ اُس وجہ سے جو پہلے بیان ہوچکی[۵۳] ہے۔ یہ ایراد کوئی چیز نہیں ہے۔ کیونکہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ وجہ مجہول طلب کی مانع ہے ایسا ہوتا اگر وجہ معلوم اس کے ساتھ نہ ہوتی۔ جیسے میں مثال دے چکا ہوں اس ذات سے جس کی تخصیص کسی صفت سے معلوم ہے۔ کیونکہ ذات اور صفت اگر دونوں معلوم یا دونوں مجہول ہوتیں تو طلب

۵۱۔ شارح نے تصور کے مطلوب نہ ہونے کی دو وجہیں بیان کی ہیں۔ ۱۲

۵۲۔ عالم کا تصور عام ہے اس سے کہ ممکن ہے یا غیر ممکن ہے۔ ہم چاہتے ہیں کہ کسی ایک سے اُس کی تخصیص ہوجائے۔ پس جب ہم کو معلوم ہوا کہ عالم ممکن ہے تو عالم کے تصور کی تخصیص امکان سے ہوگئی۔ ۱۲

۵۳۔ یعنے کلام کیا جائے گا وجہ مطلوب میں کہ وہ معلوم ہے یا مجہول دونوں محال ہیں۔ اول تحصیل حاصل ہے اور دوسرا طلب مجہول جو کہ ناممکن ہے۔ ۱۲

محال ہوتی۔ اور طلب درست ہے جب کہ ایک معلوم ہے اور دوسری مجہول ہے۔ ہم نے تسلیم کیا کہ وجہ مجہول طلب کی مانع ہے۔ لیکن طلب نہ متوجہ ہے اُس کی طرف اور نہ وجہ مجہول کی طرف بلکہ متوجہ ہے طرف اُس ذات کے جس پر دونوں وجہیں صادق ہیں اور کوئی شک نہیں کہ یہ (ذات مطلوب) اُن دونوں وجہوں سے غیر ہے۔ جو کچھ کہا ہے اور اُس کا حاصل یہ ہے کہ علم ذات مجہولہ کے اختصاص کا کسی صفت سے ممکن نہیں ہے۔ مثلاً یہ کہ یہ علم تواتر[۵۱] سے حاصل ہو۔ اور واجب ہے کہ خبر متواتر امر محسوس کے بارے میں ہو۔ یہ جواب اُسی صورت میں چل سکتا ہے جب کہ ذات مجہول محسوسات سے ہو اور تواتر سے اُس کا کسی صفت سے مخصوص ہونا معلوم ہوا ہو۔ لیکن شک تمام ذوات مجہولہ کے متعلق ہے۔ عام اس سے کہ وہ محسوس ہوں یا غیر محسوس اور جواب مخصوص ہے بعض اشیاء محسوس کے ساتھ۔

کہا مصنفؒ نے کہ یہ جواب نہیں چلتا تصورات میں اور مصنفؒ نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے اس قول سے کہ کسی شخص نے کسی شے کا نام سنا فقط اور طلب کیا اُس نے مفہوم اُس نام کا اور اس سے کہا گیا کہ یہ نام وضع کیا گیا ہے اس معنی کے لیے مجرد اس سننے کے اُس کو یہ علم نہیں حاصل ہو جاتا۔ کہ اُس کا مطلب وہ ہے اور اسی طرح تصور سے کسی شے کے ایک لازم کے ساتھ جب کہ اُس شے کو مشاہدہ نہیں کیا ہے پس وہ شک کرے گا بعض صفات میں گو کہ کسی شرح کرنے والے نے اس کی شرح کی ہو۔ مثلاً کسی انسان کو یقین ہو کہ ایک طائر ہے جس کا نام ققنس ہے (اور وہ طائر ہے جو توالد سے نہیں پیدا ہوتا۔ بلکہ تولد[۵۲] سے پیدا ہوتا ہے۔ اور اُس کا نام مشہور ہے) اور اُس شخص نے اُس کا مشاہدہ نہیں کیا ہے اور اس کے خصوصیات کا

۵۱۔ تواتر ایک جماعت کثیر سے کسی خبر کو سُن کے عقل کا یہ حکم لگانا کہ اتنے ذوی کذب پر اتفاق نہیں کر سکتے مثلاً ہمارا علم نیو یارک شہر کا یا اسکندر اور جولیس قیصر کا تواتر سے حاصل ہوا ہے۔ ۱۲

۵۲۔ تولد جس کو انگریزی میں اسپانٹینیس برتھ (ازخود پیدا ہونا) توالد ماں باپ سے پیدا ہونا۔ بلکہ تولد کی نسبت یہ کہنا صحیح ہوگا کہ سوائے توالد کے اور اسباب سے پیدا ہونا کیونکہ تولد بلا کسی سبب یا مجموعہ اسباب کے ممکن نہیں ہے۔ ۱۲

طالب ہے۔ اور اُس کو سوائے جہت عمومیت کے کچھ معلوم نہیں۔ مثلاً طیریت (پرند ہونا) کسی سے نہیں ہو سکتا کہ اُس کو معرفت کرا دے اس حیثیت سے کہ شرح کرنے والے نے جو صفات ذکر کئے ہیں وہ اُس کے مطلوب کے صفات ہیں۔ اور وہی اُس کا مطلوب ہے۔ اِلّا یہ کہ شخص طالب کو حاصل ہو کسی قسم کا تواتر اشخاص (کثیرہ) سے کہ طائر جس کا نام ققنس ہے اُس کے ایسے ایسے صفات ہیں۔ ؎

شارح کہتے ہیں کہ بنا اس کلام کی اس بات پر ہے کہ کسی ذات مجہولہ کے کسی صفات کے ساتھ مخصوص ہونے کا علم نہیں ممکن ہے مگر تواتر سے نہ کسی اور طرح اور یہ چیز منع میں ہے۔ ؎

تعدد مقومات وجود بر سبیل بدل ممکن ہیں نہ مقومات ماہیت۔

فائدہ:۔ جائز نہیں ہے کہ کسی شے مثلاً انسان کی حقیقت کے مختلف مقومات ہوں بر سبیل بدل مثلاً یہ کہ حیوانیت مع ناطقیت مقوم ہو حقیقت انسان کی اور پھر حیوانیت مع غیر ناطقیت مثلاً صہالیت حقیقت انسان کی مقوم ہو کیونکہ ماہیت اُن مقومات سے ہر ایک کے ساتھ مختلف ہو جاتی ہے جب حیوانیت مع ناطقیت کے ہو تو وہ انسانیت ہے۔ اور جب حیوانیت صہالیت کے ساتھ ہو تو وہ فرسیت ہے۔ مقوم ماہیت وہ چیز ہے جس کے بغیر ماہیت نہیں پائی جاتی۔ اور وہ بغیر جز ماہیت ہوتا ہے۔ مثلاً ناطقیت انسان کے لئے۔ لیکن جائز ہے کہ اُس کے وجود کے مقومات مختلف ہوں بر سبیل بدل۔ ؎

مقوم وجود وہ چیز ہے جس کے بغیر شے نہیں پائی جا سکتی اگرچہ اُس کی ماہیت سے خارج ہو۔ مثلاً جیسے مخلوقیت انسان کے لئے۔ اور عرضیت سیاہ کے لئے۔ اور اُس کا متعدد ہونا ممکن ہے۔ اور اکثر نسخوں میں متن کے اس طرح ہے۔ ؎

فائدہ:۔ جائز ہے کہ کسی شے کے وجود کے مختلف مقومات ہوں بر سبیل بدل۔ اور یہ متصور نہیں ہے کہ اُس کی ماہیت کے مقومات ہوں بر سبیل بدل۔ کیونکہ ماہیت ہر ایک کے ساتھ بدل جاتی ہے جو شخص چاہے کہ کسی مقوم کا بدل تجویز کرے۔ پس اُس کو پہلے یہ بیان کر دینا ہوگا کہ وہ مقوم ماہیت نہیں ہے کیونکہ مقوم ماہیت میں بدل تجویز نہیں ہو سکتا جیسا کہ تم کو معلوم ہوا۔ ؎

اگر کوئی کہے کہ اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔ کیونکہ انگوٹھی کی حقیقت مختلف مقومات سے ہو سکتی ہے۔ جیسے سونا چاندی۔ یا جو اس میں جڑے ہوں پتھر وغیرہ۔ کیونکہ اُن میں سے کوئی شے اُس کی مقوم نہیں ہے۔ اور اسی لئے اُس کی حد میں نہیں

پائی جاتی کہ انگوٹھی ایک جسم ہے ایسا اور ایسا۔ ؏

احتیاط کی جاتی ہے کہ علت مقومہ وجود شے کے لئے مثلاً ہیولیٰ معینہ کی عام ہے اُن چیزوں سے جو مختلف علتیں لی گئی ہیں۔ مثلاً صورت ہوائیہ اور صورت مائیہ۔ کیونکہ ہیولیٰ کبھی مائیت کے ساتھ موجود ہوتی ہے کبھی ہوائیت کے ساتھ جب کہ پانی ہوا ہو جاتا ہے پس مستقل ہے اور عام یعنے صورت جسمیہ بحیثیت صورت جسمیہ اُس کے وجود کی علت کے لئے کیونکہ بغیر صورت جسمیہ کے ہیولیٰ نہیں پائی جاتی۔ اور وہ چیزیں جو علتیں مان لی گئی ہیں ہیولیٰ کے وجود کی مقوم نہیں ہیں کیونکہ اُن سے ہیولیٰ کا انفکاک ہو جاتا ہے۔ نہ صورت من حیث صورت ہے کیونکہ بغیر اُس کے ہیولیٰ پائی نہیں جا سکتی۔ اور مقومات کے تعدد کا بھی دعویٰ نہیں چل سکتا۔ کیونکہ وہ واحد بے کثیر نہیں ہے۔ ؏

معلوم ہو کہ جائز ہے کہ کسی شے کے وجود کے مقومات مختلف ہوں۔ مثلاً انسان کے لئے مخلوقیت اور حدوث اور تحیز وغیرہ لیکن یہ بر سبیل بدل نہیں ہیں۔ لیکن جو بر سبیل بدل ہیں وہ محل نظر ہیں کیونکہ جو چیزیں ایسی شمار کی جاتی ہیں مثلاً دانت بچپن سے لیکے بڑھاپے تک انسان میں۔ پس اُن کے بارے میں بھی وہی کہا جائیگا جو ہیولیٰ پر صور متعاقبہ (مائیت ہوائیت وغیرہ) کی نسبت کہا گیا کہ وہ علت مقومہ نہیں ہیں بلکہ علت مقومہ انسان کے لئے مطلق دانت ہیں۔ کیونکہ انسان بغیر اُن کے نہیں پایا جاتا۔ نہ بچپن کے دانت یا بڑھاپے کے دانت کہ انسان بغیر اُن کے پائے جاتے ہیں۔ اس لئے مصنف رح نے احتیاط کا حکم دیا ہے تاکہ دعوے تعدد کا نہ کیا جائے اور دعوے اُس کا باطل ہو جائے۔ ؏

قاعدہ: تم کو معلوم ہو کہ قاعدہ کلیہ وجوب ایک شے کا دوسری شے پر باطل ہو جاتا ہے۔ اگر وہ شے ایک جزئی میں معدوم ہو۔ اور قاعدہ امتناع ایک شے کا دوسری شے سے باطل ہو جاتا ہے۔ اگر ایک جزئی اُس کا وجود ثابت ہو جائے۔ مثلاً کوئی شخص حکم کرے کہ ہر ج ب ہے ضرورۃً اور ایک جیم پائی گئی جو ب نہیں ہے۔ تو اُس سے وہ قاعدہ کلیہ ٹوٹ جاتا ہے۔ کیونکہ اس ایک جیم کا ب نہ ہونا اس پر دلالت کرتا ہے کہ حمل ب کا ج کی طبیعت پر واجب نہیں ہے۔ ورنہ ایک فرد بھی اس سے معرا نہ ہوتا

قضیہ کلیہ کا جزئیہ سے نقض ہو جاتا ہے ایجاب و سلب میں موجبہ کلیہ سالبہ جزئیہ سے ٹوٹ جاتا ہے اور سالبہ کلیہ موجبہ جزئیہ سے۔

کیونکہ ہر ایک جسم میں طبیعت مشترک ہے۔
اسی طرح اگر کسی نے یہ حکم کیا کہ ج ممتنع ہے کہ ب ہو اور ایک جسم ایسی پائی گئی
جو ب ہے تو قاعدہ کلیہ ٹوٹ جائے گا۔ یہ دلالت کرتا ہے کہ حمل ب کا طبیعت جسمیہ پر
ممتنع نہیں ہے نہیں تو کیوں ایک فرد جسم ب سے متصف ہوتی۔
اور اگر کسی نے حکم کیا کہ ج ب ہے امکان خاص سے تو یہ قاعدہ وجوداً اور
عدماً باطل نہیں ہوتا۔ (یعنے نہ اس سے وجود اتصاف کسی فرد ج کا ب کے ساتھ باطل
ہوتا ہے نہ عدم اتصاف کسی فرد ج کا ب کے ساتھ باطل ہوتا ہے۔ کیونکہ امکان کسی شے
کا کسی شے کے لیئے اس معنے سے یہی معنے رکھتا ہے کہ نہ اس کا وجود اس شے کے لیئے
ضروری ہے نہ اس کا لا وجود پس جائز ہے وجود اس شے کا اس کے لیئے اور لا وجود بھی۔)
اور جو دعویٰ امکان ایک کلی کا دوسری کلی کے لیئے ہو مثلاً بائیت جسم کے لیئے
اس کے لیئے کافی ہے کہ ایک جزئی پایا جائے۔ یعنے ایک ج ب ہے اور ایک اور جزئی
ایسا پایا جائے یعنے ایک ج۔ ب نہیں ہے۔ پس پہچان لیگا کہ ممتنع نہیں ہے طبیعت
جسمیہ کلیہ پر بائیت نہیں تو کیوں متصف ہوتا ایک شخص واحد اس سے ب کے
ساتھ اور نہ واجب ہے جسمیت کلیہ پر بائیت کے لیئے نہیں تو کوئی جزئی اس سے معرا نہ ہوتا۔
اس کی مثال کتابت ہے انسان کے لیئے۔ پس اس امکان کے ثبوت کے لیئے
ایک فرد کا کاتب ہونا کافی ہے مثلاً زید کا اور اس کا سلب دوسرے سے مثلاً عمرو سے
پس کتابت ممتنع نہیں انسان کے لیئے۔ نہیں تو کیوں زید میں پائی جاتی اور نہ واجب
ہے نہیں تو کیوں عمرو میں نہ پائی جاتی۔
مصنف رح نے دعوے کے ساتھ امکان کی قید لگائی اور یہ نہ کہا کہ جس
نے دعوے کیا اثبات کا کسی شے کا ایک کلی کے لیئے کہ اثبات عام ہے امکان وجوب
و امتناع کے لیئے اور امکان ان دونوں کے خلاف ہے۔ کیونکہ حکم وجوب کا ایک شخص
واحد میں پائے جانے سے نہیں ثابت ہو سکتا۔ اور نہ حکم امتناع شخص واحد میں نہ ہونے سے
ہو یا یا! شاید یہ بیان کیا جا سکے کہ ثبوت اور نفی اس ایک فرد میں نفس طبیعت کی
جہت سے ہو۔ مثلاً حیوانیت زید کے لیئے جس کے لیئے طبیعت انسانیہ ثابت ہو چکی
ہے پس حیوانیت کا ثبوت زید کے لیئے اس کے فرد واحد ہونے کے اعتبار سے نہیں ہے۔

اثبات عام ہے امکان وجوب و امتناع سے۔

بلکہ اُس کی انسانیت کے اعتبار سے ہے۔ اگر اس طور سے ہو تو ثبوت اُس شخص پر دلالت
کرے گا وجوب پر اور نفی دلالت کرے گی امتناع پر۔ ۲ؔ

اور طبیعت بسیطہ مثلاً سیاہی ہے۔ اُس کے لیئے جنس ذہنی ہو۔ اور وہ جنس
رنگ ہے۔ ممکن ہے کہ اُس کی جنس ذہنی کے لیئے یہ طبیعت یعنے سیاہی یا اُس کی قسیم یعنی
سفیدی اور جب کہ جواز مراد ہے۔ کہ جنس اُس طبیعت نوعیہ یا اُس کی قسیم کے ساتھ
ہو تو جائز ہے کہ وہ مخصص ہو ایک کی فصل کے ساتھ۔ کلام کا مقصود یہ ہے کہ اس کی
جنس پر امکان اُن میں سے کسی ایک کے فصل کے ساتھ مخصوص ہو۔ مثلاً نگاہ کا جاذب
(سمیٹ) کر لینا۔ یا اُس کا پھیلا دینا۔ مثلاً لونیت پس اس کی طبیعت کے لیئے ممکن ہے
سیاہ ہونا یا سفید ہونا ذہن میں کوئی مانع نہیں اُس کی تخصیص کو کسی ایک کے ساتھ
اور اعیان میں بغیر ایک کے نہیں متصور رہ سکتی اس لیئے کہ لونیت مستقلہ اعیان
میں نہیں متصور ہے۔ پس ممکن ہے اُس کو لاحق ہونا سوادیت کا یا بیاضیت کا۔ جیسے
ہم عنقریب بیان کریں گے۔ اور یہ ظاہر ہے پس ممکن ہے کلی لون پر وہ جو نہیں ممکن ہے
ہر لون پر کیونکہ ممکن ہے تخصیص جنس کی فصول انواع کے ساتھ بر سبیل بدل اور ممتنع
ہے اُس کی انواع سے کسی کی تخصیص بغیر فصل کے اور نوع اگرچہ شریک ہے جنس کی
امکان تخصیص میں ساتھ مخصصات شخصیہ کے لیکن مباین ہے اس بات میں کہ ہر
شخص کے لیئے اشخاص سے ممکن ہو سوائے اُس کے مشخصات کے تمام وہ مشخصات
جو اور فرد کے لیئے ہوں۔ خدایا! الّا بہ سبب کسی مانع خارجی کے اور اسی کی طرف

سلہ۔ واضح ہو کہ جنس کو نوع سے وہی نسبت ہے جو نوع کو اشخاص سے ہے لیکن نوع اور جنس میں ایک
امر میں اشتراک ہے۔ اور ایک دوسرے امر میں امتیاز ہے کہ جنس کے ساتھ جس طرح کسی نوعیت کی فصل کا
امکان ہے اسی نوع کے ساتھ ہر شخص کے مخصصات اور مشخصات کا امکان ہے اور امتیاز اس امر میں
ہے کہ جنس بغیر کسی فصل کے خارج میں موجود نہیں ہوتی۔ اور نوع ہر شخص کے مشخصات اور تخصیصات
کے ساتھ خارج میں پائی جا سکتی ہے اور ہر فرد ممکن ہے کہ اور مشخصات اور مخصصات کے ساتھ پایا جائے۔
یعنے طبیعہ نوعیہ اُس کی مانع نہیں ہے۔ لیکن امر خارجی مانع ہو سکتا ہے۔ مثلاً حبشی کی سیاہی اور رومی کی سفیدی
امور خارجی کی وجہ سے ہے۔ نہ طبیعت نوعیہ کی وجہ سے۔ ورنہ نوع کے ہر فرد میں سیاہی یا ہر فرد میں سفیدی پائی جاتی۔ ۱۲

مصنفؒ نے اشارہ کیا ہے۔ طبیعتہ نوعیہ مثلاً انسانیت ممکن ہے اُس کی نوع کے لئے وہ اُمور جس سے اُس کے اشخاص کی تخصیص ہوتی ہے۔ یعنے مشخصات جیسے مقداریں شکلیں رنگ وغیرہ۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ ہر فرد میں یہ تمام خصوصیات پائے جا سکیں (بخلاف جنس کے جیسے کہ ہم مقرر کر چکے ہیں) مثلاً سیاہی سفیدی طول (لمبائی) قصر (کوتاہ قد ہونا) اور اُس کے سوا جو اعراض ہیں پس اگر ممتنع ہوں بعض اعراض بعض اشخاص پر مثلاً سفیدی (گورا رنگ) حبشی پر یا سیاہی رومی پر۔ پس یہ کسی امر خارجی کی وجہ سے ہے (یعنے یہ ممکن نہیں ہے۔ کہ اُس کی ذات کی جہت سے ہو اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو تمام افراد میں مطرد ہوتا۔ ؏

قاعدہ اور غلط:- ہم نے علم منطق سے اس کتاب میں صرف اسی قدر پر فقر کیا۔ کیونکہ ہم کو اعتماد ہے کہ اس علم کی اور تصنیفات موجود ہیں۔ اور مغالطات کے بیان کو زیادہ کیا۔ تاکہ بحث کرنے والے کو اُس کی مزاولت ہو جائے۔ اکثر گروہوں کی جحتوں میں غلطیاں زیادہ ملتی ہیں بہ نسبت صحت کے پس جن مقامات میں غلطیاں ہوا کرتی ہیں اُن سے آگاہ کر دینا ضوابط حقہ کے جاننے سے کچھ کم سود مند نہیں ہے شارحؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے بھی اسی وجہ سے مغالطات کی بحث کو تفصیل سے لکھا ہے۔ ؏

جب کہ سلب بھی من وجہٍ وجودی ہے۔ کیونکہ ذہن میں اُس کا ثبوت ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ نفی ہے ذہن میں ذہنی ہے۔ اور حکم عقلی ہے عقل کو حاصل ہے۔ اور تصدیق وہ نسبت ایجابیہ نہیں ہے جس کو قطع کر دیتا ہے۔ سلب فقط بغیر نسبت سلبیہ کے

ؐ۔ تصدیق مطلق مراد ہے ایک حالت وجودی ادراکی سے جو نفس کو حاصل ہوتا ہے نسبت ذہنی کے متعلق خواہ وہ نسبت خارجی کے مطابق ہو خواہ نہ ہو۔ اور تصدیق سلبی شریک ہے تصدیق ایجابی کی اس امر میں کہ دونوں نفسانی حالتیں ہیں۔ الا تصدیق سلبی میں مطابقت عدم موضوع کی یا عدم نسبت کی ہوتی ہے۔ اگر سلب سے نفس تصدیق مراد ہے تو کوئی شک نہیں کہ وہ امر وجودی ہے۔ اور اگر مطابقت مراد ہے تو وہ یا عدم ہے یا عدمی ہے۔ کیونکہ جب ہم نے کہا کہ زید موجود نہیں ہے زید معدوم ٹھیرا اور اگر کہا زید کاتب نہیں ہے تو نسبت کتابت کی زید کی طرف معدوم ہے۔ اگر کہیں کہ سلب حکم عقلی ہے ضرور ہے کہ وہ ثابت ہو اس سے معنے اول مراد ہیں اور اگر کہیں کہ سلب رفع نسبت ہے یا اُس کا قطع لہذا ثابت نہیں ہے اُس سے دوسرے معنے مراد ہیں۔ ۱۲ تعلیقات

کیونکہ تصدیق بعد سلب کے باقی رہتی ہے۔ پس نسبت تصدیقی جو باقی رہتی سلب کے
وقت سوائے نسبت ایجابیہ کے ہے جو کہ مشہور ہے۔ لہٰذا سلب حکم وجودی ہے۔ یعنے وہ
موجود ہے۔ ذہن میں اگرچہ وہ قطع کرنے والی دوسرے ایجاب کی ہے۔ پھر ہم نے دیکھا کہ
امتناع بے نیاز کر دیتا ہے سلب ضروری کے ذکر سے اور وجوب بے نیاز کر دیتا ہے ذکر سے
سلب ممتنع کے۔ اور امکان کا سلب اور ایجاب برابر ہے (بعض نسخوں میں کہا ہے یا اس کا
اور سلب اس کا ذہن میں برابر ہے) اور قضایا کی ممکن ترکیبیں۔ اس حیثیت سے کہ وہ محصور
ہیں یا شخصی موجبۃ ہیں یا سالبہ مطلقہ ہیں۔ اور موجبہ میں بسیطہ ہیں اور مرکبہ ہیں۔ بہ غیر محصور
ہیں۔ اس لئے کہ اُن کی کثرت شمار سے باہر ہے۔ پس ہم نے صرف موجبہ کے ذکر پر اس مختصر
میں قصر کیا۔ کیونکہ ہماری غرض اس کتاب سے ایک اور ہی امر ہے۔ یعنے تحقیق حق اور
ابطال باطل۔ اور اس غرض کے لئے موجبہ کافی ہے۔ نہ سالبہ جو غلطی میں ڈالتا ہے۔
جب کہ علوم حقیقیہ میں امر یقینی مطلوب ہوتا ہے۔ اور مطلق عام میں داخل نہیں ہے
وہ ممکن جس کا وقوع کبھی نہ ہو پس ہم نہیں کہتے کل ج ب ہے مطلقاً (یعنے اطلاق عام سے)
الا جب کہ نہ واقع ہو بعض اس میں سے ابداً مثلاً ہمارا قول ہر انسان کاتب ہے بالفعل
پس مطلق عام قضیہ محیطہ میں (یعنے قضیہ کلیہ میں) مثل کل ج ب ہے اطلاق عام مطرد
نہیں ہے۔ یعنے نہ صحیح ہے نہ صادق آتا ہے۔ الا ضروریات ستہ میں جو مشہور ہیں کتابوں
میں۔ کیونکہ وہ سب کے سب بالفعل ہیں۔ ؎

۵۱ ۔ واضح ہو کہ قضیہ یا خالی ہو کل جہات سے وہ مطلقہ عامہ الاطلاق ہے۔ اس کا حکم سلبی یا ایجابی قید
سے ذاتیت اور وصفیت اور وقتیت کی خالی ہے۔ یا قضیہ موجبہ جو خالی نہیں ہے جہتہ سے اس کا حکم
سلبی یا ایجابی مقید ہوتا ہے جہتہ سے مثل ضرورت ذاتی یا وصفی یا وقتی یا دوام یا لا ضرورت ذاتی
یا لا دوام ذاتی پس اطلاق اور توجیہ میں تقابل عدم و ملکہ کا ہے۔ اور شمار مطلقہ عامہ کا موجہات
سے ایسا ہی ہے جیسے سالبہ کو حملیات سے شمار کیا ہے۔ لہٰذا مطلقہ عامہ میں کل قضایا ضروریہ وغیرہ
شامل ہیں سوائے ممکنہ کے من حیث عموم لا من حیث اعتبار کیونکہ اعتبار اطلاق کا توجیہ کے اعتبار سے
جدا ہے۔ اور ممکنہ اُس کا مغائر ہے۔ من حیث عموم و اعتبار معاً کیونکہ تم کو معلوم ہو کہ مطلقہ میں حکم
بالفعل ہوتا ہے۔ اور ممکنہ میں حکم بالقوہ ہے۔ لہٰذا مطلقہ میں شامل نہیں ہے۔ نہ تحقیق سے نہ اعتبار سے

قضایائے موجبہ سب تیرہ ہیں منجملہ (۶) بسیطہ اور (۷) مرکبہ ہیں۔ اُن کے نام اور مثالیں یہاں لکھ دی جاتی ہیں۔ ۱۲

	نمبر	نام	مثال
بسائط	۱	ضروریہ مطلقہ	کل انسان حیوان ضرورۃً ولاشئی من الانسان بحجر ضرورۃً۔ ۱۲
	۲	دائمہ مطلقہ	کل انسان حیوان دائماً ولاشئی من الانسان بحجر دائماً۔ ۱۲
	۳	مشروطہ عامّہ	کل کاتب متحرک الاصابع ضرورۃً مادام کاتباً ولاشئی من الکاتب ساکن الاصابع ضرورۃً مادام کاتباً۔ ۱۲
	۴	عرفیہ عامّہ	کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتباً ولاشئی من الکاتب ساکن الاصابع مادام کاتباً۔ ۱۲
	۵	مطلقہ عامہ	کل انسان متنفس بالاطلاق العام ولاشئی من الانسان بمتنفس بالاطلاق العام۔ ۱۲
	۶	ممکنہ عامّہ	کل انسان کاتب بالامکان العام ولاشئی من الانسان بکاتب بالامکان العام۔ ۱۲
مرکبات	۱	مشروطہ خاصہ	مشروطہ عامہ مع قید اللادوام بحسب الذات۔ ۱۲

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ) جب یہ معلوم ہوا تو مصنفؒ کے کلام میں جو بات ہے وہ تم پر ظاہر ہوگئی۔ کیونکہ اسقاط و حذف مطلقہ کا اگر بجہت عموم سے ہے کہ وہ جملہ فعلیات سے عام ہے پس ہر قضیہ جو اُس کے سوا عام ہے وہ بھی چاہئے کہ حذف کیا جائے۔ لہٰذا ممکنہ کا حذف اولیٰ ہے مطلقہ سے۔ کیونکہ ممکنہ ایسے مادہ پر صادق آتا ہے جس پر مطلقہ صادق نہیں آتا۔ اور اگر حذف اس لئے ہو کہ وجود ضرورت سے منفک نہیں ہو سکتا۔ واقع کے موافق اس معنے سے کہ شے جب تک واجب نہ ہو موجود نہیں ہو سکتی تو امکان کی ایک طرف بھی اس سے خالی نہیں ہے۔ بلکہ دونوں طرف اس کے کسی نہ کسی ضرورت سے خالی نہیں ہوتے واقع کے موافق کیونکہ ممکن الکتابت لذاتہ یا واجب الکتابت ہے یا ممتنع الاکتابت ہے۔ یا واجب اللاکتابۃ ممتنع الکتابت ہے بحسب واقع۔ پس کوئی امکان وجوب یا امتناع سے خالی نہیں ہے۔ اور ہر ایک اُن میں سے ضرورت ہے۔ ایک جانب اور تغائر اعتباری ہے اگر ملحوظ ہو موجبات میں تو یہ تغائر اعتباری سب میں متحقق ہے جس طرح اعتبار امکان ضرورت اور دوام وغیرہ کے مغائر ہے۔ اعتبار اطلاق بھی اعتبار توجیہ اور تقیید سے مغائر ہے۔ پھر یہ قول کہ اطلاق مشعر ضرورت کا ہے کلیہ میں نہ جزئیہ میں جس پر تنبیہ کی گئی ظاہر اُس کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ ۱۲ تعلیقات

۲ عرفیۂ خاصہ — عرفیۂ عامۃ مع قید لادوام بحسب الذات ۔ ۱۲
۳ وجودیۂ لاضروریہ — مطلقۂ عامۃ مع قید لاضرورت بحسب الذات ۔ ۱۲
۴ وجودیۂ لادائمہ — مطلقۂ عامۃ مع قید لادوام بحسب الذات ۔ ۱۲
۵ وقتیۂ ضرورۃ — ثبوت المحمول للموضوع وقتاً معیناً مع قید اللادوام بحسب الذات ۱۲
۶ منتشرۂ ضرورۃ — ثبوت المحمول للموضوع او سلبہ عنہ فی وقت غیر معین من اوقات وجود الموضوع مع قید اللادوام بحسب الذات ۔ ۱۲
۷ ممکنۂ خاصہ — ارتفاع الضرورۃ عن جانبی الوجود والعدم ۔ ۱۲

ضروریات ستہ یہ ہیں ضروریہ مطلقہ، مشروطہ عامہ، مشروطہ خاصہ، [illegible] مطلقہ، وقتیہ خاصہ، ضروریہ بحسب المحمول۔ اور ہر ایک کے [illegible] قضیوں سے ضرورت ہے کسی نہ کسی طرح کی۔ پس تعرض کرتے ہیں [illegible] ایسی ضرورت یا جہت سے لہذا اطلاق عام [illegible] فائدہ نہیں [illegible] اس سے مستغنی کردیتے ہیں۔ الا اس حیثیت سے کہ یہاں ضرورت [illegible] اطلاق عام صادق ہے۔ اور ممکن عام اعم ہے۔ مطلق عام سے اور اس کا اطلاق [illegible] بہت زیادہ ہے۔ کیونکہ اس میں داخل ہے۔ وقوع اور عدم وقوع خواہ ضروری ہو خواہ غیر ضروری ہو۔ بخلاف اطلاق کے کیونکہ اطلاق عام میں وقوع متعین ہے کسی نہ کسی وقت ورنہ مطلق عام نہیں ہوسکتا۔ اور اطلاق عام محیطہ میں ضرورت کا مشعر ہے۔ یعنے قضیۂ کلیہ میں جیسے پہلے بیان ہوچکا ہے۔ نہ ممکن عام[۵۳] کیونکہ اس میں تعیین نہیں ہے۔ وقوع کا کسی وقت اس لیئے کہ امکان منافی نہیں ہے خلو (یعنے وقوع سے خالی ہونے) کا ہمیشہ کے لیئے اور نہ مشعر ہے کسی ضرورت کا محیطہ میں اس سبب سے کہ وہ صادق ہوتا ہے ممکن خاص[۵۴] پر جس میں نہ کوئی ضرورت ہے نہ جہت پس سبب ہم نے

۵۳۔ امکان عام میں اس کی ضرورت نہیں ہے کہ حکم کا وقوع کسی نہ کسی وقت ضرور ہو۔ مثلاً یہ طفل ممکن ہے کہ پیر ہو۔ اگر وہ طفلی ہی میں فوت ہوجائے تو بھی یہ قضیہ ممکنہ صحیح رہے گا ۔ ۱۲

۵۴۔ ممکن خاص جس میں حکم کی طرف موافق اور مخالف دونوں سے ضرورت کا سلب کیا جاتا ہے۔ مثلاً یہ طفل امکان خاص سے پیر ہے معنے یہ ہیں کہ نہ اس کی ضرورت ہے کہ پیر ہو اور نہ اس کی ضرورت ہے کہ پیر نہ ہو ۔ ۱۲

ارادہ کیا امر عام کا یا جہت عام کا تو کافی ہے۔ ہم کو امکان عام کوئی حاجت ہم کو اطلاق کی نہیں ہے جو غلطی میں ڈالتا ہے۔ (کیونکہ وہ جمیع فعلیات میں شامل ہے) ؀

جب کہ علوم میں بعض[۵۱] موضوع کا حال طلب نہیں کیا جاتا اور بعض بھی وہ جو غیر معین ہوں مگر معرفی نقض میں (کیونکہ موجبۂ کلیہ کا نقیض سالبۂ جزئیہ ہے اور سالبۂ کلیہ کا نقیض موجبۂ جزئیہ۔ پس جب بحث میں نقض کرنا ہوتا ہے تو قضیۂ بعضیہ کی ضرورت ہوتی ہے) اس لیے ہم نے حذف کر دیا بعضیات مہملہ کو یعنے وہ قضایا جو بعض غیر معین سے بحث کرتے ہیں۔ ؀

مصنف نے بعضیہ مہملہ کی بحث کو حذف کیا ہے۔ نہ بعضیہ معینہ کو کیونکہ وہ حکم میں کلیات کے ہیں اور اُن کا احوال علوم میں مطلوب ہوتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ:۔

واجب الوجود ایک ہے۔ اور صادر اول میں کثرت نہیں ہے۔ اور فلک محدد الجہات حرکت مستقیم نہیں کرتا اور اس کا خرق نہیں ہوتا۔ اور اُس کے مثل اور تو بہنا یا۔ پس ہم نے قصر کیا کلیات اور بعضیات معینہ کے ذکر پر۔ اسی لیے مہملہ غیر معینہ کو حذف کر دیا۔ بعض معینہ بھی کلیات ہیں۔ نہ جیسا کہ بعض نے گمان کیا ہے کہ حکم اس نوع پر جس کا حصر ایک شخص[۵۲] پر ہو حکم جزئی ہے کیونکہ وہ شخص اس نوع کا جزئی ہے۔ مثلاً آفتاب اور افلاک اور زمین کلی ہیں۔ کیونکہ اُن کا مفہوم بذات خود شرکت کو مانع نہیں ہے امتناع شرکت کا اُن کی ذات کی طرف سے نہیں ہے بلکہ کسی امر خارجی کے سبب سے ہے۔ لیکن یہ امر اُن کے کلی ہونے کو مانع نہیں ہے۔ ؀

چونکہ جملہ مطالب علمیہ میں ناظر کو یہ احتیاج نہیں کہ حجت کے سیاق (ترتیب قضایا) کو جو شکل دوم یا سوم میں ہوں اُن کو اول میں لائے جب کہ ضابطہ ایک مقام پر معلوم ہو چکا اور نہ اس کی احتیاج ہے کہ سلوب کو محمولات میں درج کرے (یعنے قضایائے سالبہ کو معدولۃ المحمول بنائے) یا بعضیات کی تعمیم کرے (عمل افتراض سے) جب کہ ضابطہ

۵۱۔ علوم میں قضایائے بعضیہ مفید نہیں ہوتے۔ کیونکہ مقصود علوم کا یہ ہے کہ قوانین کلیہ دریافت کیے جائیں۔ نہ کہ بعض موضوع کے حال کا دریافت کرنا اور بعض بھی غیر معین۔ ۱۲

۵۲۔ شخص سے فرد مراد ہے۔ ۱۲

ایک مقام پر مقرر ہو چکا۔ ۱۲

معلوم ہو کہ مشائین[1] عکس مستوی کو افتراض سے ثابت کرتے ہیں جیسے سالبہ ضروریہ اور دائمہ موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ میں عمل کرتے ہیں۔ اور خلف سے ثابت کرتے ہیں جیسے موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ میں کیا جاتا ہے۔ اور خلف بھی عکس [illegible] پر جس کا ذکر آئندہ ہوگا۔ ۱۲

اب ہم ذکر کرتے ہیں اُن کا یہاں سالبہ ضروریہ کے عکس میں [illegible] کے پس ہم کہتے ہیں جب کوئی ج ب نہیں ہے ضرورۃً پس کوئی ب ج نہیں ہے اسی طرح یعنی بالضرورۃ۔ ورنہ صحیح ہوگا (نقیض) یعنے بعض ب ج ہے پس ہم [illegible]

---

[1] مصنف رحمہ نے کہا ہے کہ مشائین ثابت کرتے ہیں عکس کو افتراض سے۔ معلوم ہو چکا ہے کہ جو حجت معلم اول یعنے ارسطاطالیس کی کتاب ارغنون حصہ اول میں لکھی گئی ہے اس طرح ہے کہ جب صادق ہے کوئی ج ب نہیں ہے تو یہ بھی صادق ہے کہ کوئی ب ج نہیں ہے ورنہ اُس کا نقیض کہ بعض ب ج ہے صادق ہوگا۔ پس بعض ج ب ہے بھی صادق ہوا حالانکہ بنا بر مفروض کوئی ج ب نہیں ہے بعض اس پر دو وجہوں سے اعتراض کیا گیا۔ ایک یہ کہ یہ ثابت ہے موجبہ جزئیہ کے عکس پر کہ موجب جزئیہ ہے۔ اور وہ اپنے مقام پر ثابت کیا گیا ہے سالبہ کلیہ کے عکس سے تو یہ دور ہوا۔ دوسرے یہ کہ ثبوت دلیل خلف سے دیا گیا۔ اور دلیل خلف قیاس ہے جس کا بیان قیاسات شرطیہ میں ہوگا۔ پہلے اعتراض سے اس طرح چھٹکارا کیا کہ عکس کے بیان سے افتراض کی طرف گریز کی۔ اور دوسرے اعتراض کا یہ جواب دیا کہ خلف قیاس ہے۔ مگر بذات خود بیّن ہے پھر جب یہ اعتراض کیا کہ افتراض مبنی ہے شکل ثالث پر تو یہ جواب دیا کہ ایسا نہیں [illegible] نہیں ہیں۔ اور نہ ایک حد دوسری پر اُس طریقہ پر محمول [illegible] لہذا اُس کی صورت ہرگز کسی قیاس کی نہیں ہے [illegible] وہ فقط موضوع محمول میں صرف فرضی اور نام کے بدلنے [illegible] کہ بعض ج کا نام د رکھ لیا) اور کسی شے کے نام بدل دینے سے وہ شے دوسری شے نہیں ہو جاتی۔ اور نہ کسی شے کو ایک صفت سے موصوف کرنے سے قضیہ نہیں بنتا۔ بلکہ ترکیب تقییدی ہو جاتی ہے قضیہ میں ضرور ہے کہ حدیں متباین ہوں۔ ۱۲

ب نے شے معین فرض کرتے ہیں۔ اور وہ موصوف ہے ج سے بالفعل۔ نہیں تو نہ تمام ہوگی دلیل اور اس آخری جز سے اسی لئے تعرض نہیں کیا کہ وہ ظاہر ہے۔ اور اس کے بعد جو بیان ہوگا وہ اس پر دلالت کرتا ہے۔ *

فرض کرو کہ وہ د ہے۔ پس د ب ہے۔ اور وہ ج ہے۔ اور یہ وہی بات ہے جو دلالت کرتی ہے کہ یہ بعض ج جو فرض کیا گیا ہے د ہے وہ موصوف ہے ج سے بالفعل۔ *

پس کوئی شے جو موصوف ہے ج سے وہی موصوف ہے ب سے اور کہا گیا تھا کہ کوئی ج ب نہیں ہے ضرورتاً۔ خلف (یہ خلاف مفروض ہے) پس موجبہ کلیہ اور جزئیہ کے عکس کو ثابت کرتے ہیں افتراض سے اس طرح :- (اس کا بیان یہ ہے کہ) صادق ہو کل ج ب یا بعض ج ب ہے۔ پس واجب ہے کہ صادق ہو بعض ب ج ہے۔ کیونکہ ہم فرض کرتے ہیں کہ وہ ذات جو کہ ج اور ب بالفعل ہے د ہے۔ پس د ج ہے د ب ہے بالفعل پس صادق آیا کہ بعض ب ج ہے بالفعل۔) *

اور ثابت کرتے ہیں دونوں کو خلف[۱] سے۔ اور وہ اس طرح کہ اگر صادق نہیں ہے بعض ب ج تو صادق ہوگا کہ کوئی ب ج نہیں ہے دائماً اور اس کا عکس ہوگا کوئی ج ب نہیں دائماً۔ حالانکہ کل ج یا بعض ج ب ہے اطلاق سے۔ خلف (یہ خلف ہے) پس اگر کہا جائے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے انعکاس کوئی ب ج نہیں ہے دائماً کا کوئی ج ب نہیں دائماً سے تو جواب میں کہا جائے گا اگر نہ صادق ہو کوئی ج ب نہیں ہے دائماً تو صادق ہوگا بعض ج ب ہے اطلاق عام سے پس ہم کوئی شے معین فرض کریں گے۔ اور وہ د ہے۔ پس د ب ہے۔ اور د ج ہے۔ لہٰذا بعض ب ج ہے۔ اطلاق عام سے۔

---

[۱] یعنی ثابت کرتے ہیں کہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ ہے خلف سے جو کہ مبنی ہے سالبہ کلیہ کے عکس پر کہ وہ سالبہ کلیہ ہوتا ہے۔ اور اس کے عکس کا بیان خلف پر مبنی ہے۔ جو کہ مبنی ہے موجبہ جزئیہ کے عکس پر کہ موجبہ جزئیہ [illegible] ہے جیسا کہ اس جہت میں ہے جو کہ معلم اول سے منقول ہے پس یہ بیان دوری ہے۔ اور تم کو اس کا دفع ہونا معلوم ہو چکا ہے۔ بالجملہ اگر ساقط کر دیا جائے خلف دونوں بیانوں میں ایک بیان سے یعنی خواہ سالبہ کلیہ کے انعکاس کے بیان سے [illegible] یا دونوں [illegible] کو افتراض سے ثابت کریں تو یہ ایراد دفع ہو جاتا ہے۔"

اور کوئی ب ج نہ تھا دائماً صحت۔ اور یہی مراد ہے مصنفؒ کے اس قول سے پس خلف کبھی تو مبنی ہے افتراض پر۔ کیونکہ خلف کا دونوں میں مبنی ہے سالبہ کے عکس پر۔ اور سالبہ کے عکس میں افتراض کی ضرورت ہے۔ جیساکہ ہم نے بیان کیا۔ اور افتراض بعینہ تیسری شکل ہے۔ یعنے وہ جس میں حد اوسط دونوں مقدموں میں موضوع ہو۔ اس لیئے تیسری شکل افتراض ہے کہ اس میں بھی ایسی شے طلب کی جاتی ہے جس پر جیمیت اور بائیت دونوں محمول ہوں۔ اور وہ مثلاً دالیت ہے (اور کہیں گے کل د ج ہے۔ اور کل د ب ہے۔ پس بعض ج ب ہے۔ الحاصل دونوں موجبوں کا عکس یہ لوگ ثابت کرتے ہیں افتراض سے۔ بلکہ تیسری شکل سے کیونکہ افتراض اور تیسری شکل ایک ہی ہے بعینہ اور تم اس سے پہلے دیکھ چکے ہو کہ افتراض تیسری شکل نہیں ہے۔ (اور وہ بیان گذشتہ کافی ہے دوبارہ اس کے ذکر کی ضرورت نہیں ہے۔ ۱۲)

کبھی ثابت کرتے ہیں شکل سوم کو شکل اول میں لا کے بذریعہ عکس کے۔ یعنے دونوں موجبہ قضیوں کے عکس سے پس بیان میں دور ہو جاتا ہے۔ اور لازم آتا ہے (ثابت) کرنا شکل ثالث کا اس چیز سے جس کو خود شکل ثالث نے ثابت کیا ہے۔ یعنے موجبہ قضیوں کا عکس[۱] ۔ ۱۲

پھر یہ کہ خلف کا استعمال عکس میں ناپسندیدہ ہے کیونکہ خلف قیاسات مرکبہ سے ہے۔ جو شخص قیاسات کو اور اُن سے نتیجہ نکالنا نہیں جانتا اُس کے لیئے طبیعت کا سلیم ہونا کافی ہوتا ہے قیاس کی صحت کے سمجھنے کے لیئے اور اسی پر قناعت کرتا ہے جمیع مطالب علمیہ میں اُس کو اس طول دینے سے کیا فائدہ جو قیاس خلف میں ہے۔ ۱۲

میں اس سے انکار نہیں کرتا کہ انسان کو خلف سے نفع ہوتا ہے اور یہ کہ قیاس کی صحت خلف سے معلوم ہوتی ہے۔ اگرچہ نہ جانتا ہو کہ خلف مرکب ہے دو قیاسوں سے یعنے اقترانی اور استثنائی سے۔ اور احکام کی تفصیلوں پر مطلع نہ ہو بے شک خلف سے پہچانی جاتی ہے اور ثابت کی جاتی ہے صحت عکسوں کی جس کو بیان کیا ہے۔ لیکن ان

---

[۱] یعنے موجبہ قضیوں کا عکس افتراض سے کہ وہ شکل ثالث ہے ثابت کیا گیا۔ اور اب شکل ثالث موجبہ قضیوں کے عکس سے ثابت کی جاتی ہے۔ صریح یہی دور ہے۔ ۱۲

چیزوں کو طول دینا بے سود ہے۔ (یعنے مصنفؒ نے جو تھوڑے سے ضابطے لکھ دیئے ہیں ان سے بڑے بڑے فائدے ہیں۔ اور وہ ضابطے یاد ہوں تو خلف کی ضرورت نہیں ہوتی جو طولانی ہیں۔ ۱۲
معلوم ہو کہ قیاس خلف اور قیاس مستقیم میں یہ فرق ہے کہ قیاس مستقیم میں پہلی توجہ صرف ہوتی ہے مطلوب کے اثبات میں۔ اور قیاس مستقیم ایسے مقدمات سے بنا ہوا ہوتا ہے جو مطلوب کے ثبوت کے لیئے مناسب ہوں۔ اور وہ مقدمات مانے ہوئے ہوتے ہیں۔ یا وہ جو مسلمات کے حکم میں ہوں۔ اور مطلوب کو اُس میں پہلے موضوع نہیں بنایا جاتا۔ خلف کی توجہ اولاً مطلوب کے نقیض کے ابطال میں صرف ہوتی ہے۔ اور اُس کے مقدمات میں شامل ہوتی ہے۔ یہ نقیض اور اُس میں تسلیم مقدمات کی شرط نہیں ہے۔ بلکہ بہ حیثیت مقدمات کی کہ اگر وہ تسلیم کر لیئے جائیں تو یہ نتیجہ نکلتا ہے۔ اور مطلوب قیاس خلف میں پہلے ہی موضوع ہوتا ہے اور اُس سے نقل کرتے ہیں اس کے نقیض کی جانب اور اکثر اوقات خلف نفس مطلوب پر دلالت نہیں کرتا۔ بلکہ دلالت کرتا ہے ایسی شے پر جو اعم ہو مطلوب سے یا اخص ہو یا مساوی ہو ان کو وضع کر کے گمان کرتے ہیں کہ وہ مطلوب ہے۔ اور یہ صدق مطلوب کے منافی نہیں ہوتا۔ اسی لیئے کہا گیا ہے کہ خلف دلالت نہیں کرتا تعیین مطلوب پر۔ اور مصنفؒ نے اپنے آئندہ بیان میں اس طرف اشارہ کیا ہے) پھر خلف[۲] اس امر کے بیان کے لیئے بھی کافی نہیں ہے کہ یہی

ف[۱]۔ مثلاً ایسے مقدمات جس کو خصم نے تسلیم کر لیا ہے۔ یا مشہورات سے ہیں ۱۲

ف[۲]۔ مصنفؒ نے کہا ہے کہ خلف کافی نہیں ہے الخ معلوم ہو کہ عادت اس بات پر جاری ہوئی ہے کہ جب کسی شے کا کوئی نام رکھا جائے یا اُس کی کوئی حد کی جائے۔ یا کسی عنوان سے وصف کیا جائے تو یہ بات واقع ہوتی ہے اس شے کے لیئے معنی جامع کے اعتبار سے کہ اُسی پر وہ امر مبنی ہے اور اس کا اعتبار سب سے کم درجہ کے موافق ہوتا ہے جس میں یہ معنی جامع پائے جائیں جس سے وہ اس نام یا حد یا وصف کا مستحق ہو۔ اس طرح کہ اگر کوئی امر اعم لازم ہو یا کوئی امر اخص اُس سے مقترن ہو تو کوئی دشواری نہ ہو۔ اسی پر اصطلاحات منطقیہ وغیرہ کی بنا ہے مثل ہندسہ اور حساب کے یا جو اُس کے مشابہ ہو۔ مثلاً علم حساب میں مخرج مشترک کسور سے یہ مراد ہے کہ پہلا عدد جس سے یہ کسریں صحیح ہو جائیں۔ اگر دلیل اس بات پر دلالت کرے کہ بہت

عکس[ل] ہے اور کوئی عکس نہیں ہے۔ کیونکہ جس شخص نے یہ دعوے کیا کہ کوئی ج ب نہیں ہے ضرورۃً پس تحقیق کہ اس کا عکس یہ ہو گا کہ ضرورۃً بعض ب ج نہیں ہے نہیں تو صادق ہو گا کہ ہر ب ج ہے تو ہم فرض کریں گے اُس چیز کو جو موصوف ہے جیمیت سے ب [illegible] کہ وہ د ہے۔ جیساکہ تم سمجھ چکے ہو۔ لہٰذا لازم آتا ہے کہ کوئی جیم ب [illegible] و [illegible] کہہ چکے ہیں کہ ضرورۃً کوئی ج ب نہیں ہے یہ محال ہے۔ پس صحت عکس کی اس طرح اس بیان سے دلالت نہیں کرتی ہے کہ یہ عکس ہے۔ اور یہ صحیح ہے اگرچہ عکس نہ ہو۔ کیونکہ یہ لازم ہے منجملہ لوازم قضیہ کوئی ج ب نہیں ہے ضرورۃً سے۔ [illegible]

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ) عدد ہیں جن میں یہ صفت پائی جاتی ہے۔ لیکن ان کثیر عددوں سے کسی پر مخرج مشترک کا حکم نہ کیا جائے گا حسب اصطلاح مذکور کوئی عدد اُس پہلے عدد کے سوا مخرج مشترک ان کسروں کا نہیں ہے۔ یا مثلاً لفظ ضعف (دوچند) یا سہ چند تو اس صورت میں اول مراتب دوچندگی یا سہ چندگی لیا جائے گا۔ نہ یہ کہ جس میں یہ معنے پائے جائیں اور وہ زائد ہو پہلے عددوں سے یہی کلام ہے یہاں نقائض اور عکوس میں بھی۔ پس عکس قضیہ کا وہ قضیہ ہے جس میں سب سے اول معنی عکس کے متحقق ہوں۔ پس عکس کوئی ج ب نہیں ہے کا یہ ہے کہ کوئی ب ج نہیں ہے۔ نہ کہ معنی اعم سے جس قضیہ پر اس کا استلزام ہو اُس کو عکس کہا جائے۔ مثلاً بعض ب ج نہیں ہے یا وہ ب ج نہیں ہے یا یہ ب ج نہیں ہے۔ کیونکہ یہ سب لوازم پہلے قضیہ کے ہیں۔ کیونکہ ان قضیوں میں وہ پورے معنے جو کہ پہلے قضیہ میں ہیں نہیں پائے جاتے بحسب اصطلاح اس طرح کہ وہ کافی ہو۔ کیونکہ اگر بعض ب ج نہیں ہے عکس ہو کوئی ج ب نہیں ہے تو چاہیے کہ اُس کو مستلزم ہو جس طرح یہ قضیہ اس کا مستلزم تھا مگر ایسا نہیں ہے [illegible] مفروض ہے۔ پس معلوم ہوا کہ عکس اس قضیہ کا معنے اخص ہے سالبۂ جزئیہ سے یعنے سالبۂ کلیہ کہ وہ اخص ہے سالبۂ جزئیہ سے کیونکہ اگر کلیہ ثابت ہے تو جزئیہ ثابت ہے۔ نہ عکس اس کا۔ جب ثابت ہو گیا کہ کوئی معنے اخص سالبۂ کلیہ سے نہیں پایا جاتا جس میں عکس کے معنے کا کمال ثابت ہو تو معلوم ہو گیا کہ اس کے سوا کوئی عکس نہیں ہے۔ ۱۲

ل۔ مصنف رح نے اس مقام میں سالبۂ کلیہ کا عکس سالبۂ جزئیہ لیا ہے۔ گو کہ یہ صحیح ہے مگر سالبۂ کلیہ کا عکس سالبۂ کلیہ ہوتا ہے۔ اُس کے واسطے سے سالبہ جزئیہ بھی صادق آتا ہے۔ کیونکہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب کلیہ صادق ہو تو بعضیہ بھی صادق ہے لا عکس بلکہ جب بعضیہ کاذب ہو تو کلیہ بھی کاذب ہے۔ مگر مصنف کا مقصود اور کچھ ہے۔ جیساکہ بیان سے ثابت ہو گا۔ ۱۲

اور جب کہ خلف تنہا غیر کافی ہے اور ممکن ہے کہ اُس کے بغیر صحت عکس کی
ثابت کی جائے جیسے ہم نے بیان کیا۔ پس عکس کا بیان سوائے خلف کے ہو تو کوئی
حجت نہیں ہے۔ اور اسی طرح ہمارا بیان دونوں شکلوں کا ہے جس میں کوئی حجت عکس
اور خلف کی نہیں ہے۔ اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ اور کسی دعوے کرنے والے کو
یہ حق نہیں ہے کہ کہے جو خلف عکس میں آتا ہے وہ قیاس نہیں ہے۔ کیونکہ جو شخص قیاس
اور خلف کو پہچانتا ہے وہ یہ بھی پہچانتا ہے کہ وہ (یعنی خلف) قیاس ہے۔ الّا یہ کہ عکس یا خلف اپنی
ہے۔ قیاس استثنائی اور اقترانی شرطی پر بھی نہ اقترانی حملی پر۔ کیونکہ ہمارا مطلوب عکس میں
شرطی بھی ہے۔ اور وہ ہمارا قول ہے۔ ہر صورت میں جب کہ کوئی ج ب نہیں ہے۔
[illegible] صورت [illegible]
پس کوئی ب ج نہیں ہے۔ ہر صورت اگر [illegible]
یعنی خلف عکس کی صورت سے) یہ کہا جائے اگر صحیح ہے کہ کوئی ج ب نہیں ہے۔ اور نہیں صحیح
ہے کوئی ب ج نہیں ہے۔ پس بعض ب ج ہے لہذا یہ جملہ ہمارا قول اگر صحیح ہے
کہ کوئی ج ب نہیں ہے۔ اور نہیں صحیح ہے کہ کوئی ب ج نہیں ہے۔ یہ مقدم ہے۔ اور تالی ہمارا
قول تو صحیح ہوگا بعض ب ج ہے۔ پس لیں گے ہم اسی تالی کو اور اُس کو مقدم بنائیں گے
دوسرے مقدمہ میں اور ہم کہیں گے اور جب کہ ہر صورت میں صحیح بعض ب ج ہے۔ پس صحیح ہے
کہ بعض ج ب ہے اور اُس کو ملائیں گے مقدمۂ اولیٰ سے۔ پس نتیجہ نکلے گا کہ اگر صحیح ہے
کوئی ج ب نہیں ہے۔ اور نہیں صحیح ہے کوئی ب ج نہیں ہے۔ پس صحیح ہوگا بعض ج ب
ہے۔ اور یہ قیاس اقترانی ہوگا دو متصلہ سے۔ اور حذف ہو جائے گا حد اوسط اور وہ ہمارا
قول ہے۔ پس صحیح ہے بعض ب ج ہے، پھر استثنا کریں گے۔ اس کے بعد نقیض تالی کو
جس طرح تم جانتے ہو۔ اور وہ یہ ہے نہیں صحیح ہے بعض ج ب بہ سبب صحیح ہونے۔ کوئی
ج ب نہیں ہے کے لیکن پہلا صحیح ہے۔ لہذا ضرور ہے۔ عدم صحت دوسرے کی پس
جمع ہو سکتی ہے صحت کوئی ج ب نہیں ہے کی ساتھ عدم صحت کوئی ب ج نہیں ہے
کے اور یہی مطلوب تھا۔

دوسرا مقدمہ ہمارا قول ہر صورت میں کہ صحیح ہے بعض ب ج ہے پس صحیح
ہے بعض ج ب ہے۔ اگرچہ یہ مرکب ہو دو بعضیہ قضیوں سے کہ دونوں حملیہ ہیں کلیتہً
کیونکہ عموم شرطیات کا اعداد سے نہیں ہوتا۔ بلکہ اوضاع اور اوقات سے ہوتا ہے۔

جو اپنے محل پر معلوم ہو چکا ہے۔ اور جب کہ حال عکس اور خلف کا یہ ہے جو ہم نے بیان کیا پس خلف جو عکس میں ہے اُس کی صورت تمام نہیں ہے۔ یا اس لیئے کہ تبیین عکس کے لیے مفید نہیں ہے۔ اور خواہ اس لیئے کہ وہ مبنی ہے افتراض پر بلکہ قیاس پر۔ پس مبنی ہیں قیاسات ایسی حجتوں پر جیسے خلف اور عکس اور ان طریقوں کی حجیت تمام نہیں ہو سکتی مگر بذریعہ قیاسات کے جیسے تم کو معلوم ہوا۔ اور یہ باطل ہے۔ اور بہتر یہ ہے کہ کہا جائے کہ اشکال محتاج[۵۱] نہیں ہیں ثبوت میں الا تنبیہ[۵۲] اور دل نشینی چاہیئے۔

چند ضابطے جامع بہتر ہیں کثرت قواعد سے جن میں احتیاج تکلفات اور اعتذارات واہیہ کی ہو۔

فصل سوم :۔ بعض حکومتوں اور اشراقی نکتوں کے بیان میں۔

اور یہ حکومتیں ہیں بعض حرفوں کے باب میں جو اشراق سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور بعض حروف جو مشائین سے جیسا کہ اس مقالہ کے شروع میں کہا تھا۔ در نظر کی جائے گی بعض قواعد میں۔ یعنے مشائین کے قواعد تاکہ حق کی پہچان ہو۔ اور اُن کی حجتوں اور بیانوں میں اور اُن قواعد کے بیان میں جو مغالطے ہیں وہ دیکھے جائیں گے۔ اور ان قواعد میں نظر کرنا گویا بعض مغالطوں کی مثالیں ہیں۔ اور ہم اس بیان میں ایک مقدمہ سے شروع کرتے ہیں۔ اس میں بعض اصطلاحات مذکور ہوں گے تاکہ وہ تمہید کا کام دے ہمارے مقصود کے لیئے۔

مقدمہ: ھی (ضمیر واحد مونث غائب) اور بعض نسخوں میں ھو (ضمیر واحد مذکر غائب) اس نسخہ کے اختلاف کی وجہ ہے کہ جو ضمیر میں متوسط درمیان مذکر اور مونث کے جائز ہے کہ کبھی اُس کو مذکر کہیں کبھی مونث۔ مثلاً کہتے ہیں الکلمۃ ہی لفظ کذا و ھو لفظ کذا (یعنے کلمہ کے لیئے کبھی ضمیر مونث لاتے ہیں کبھی مذکر) ۱۲

۵۱۔ مصنف کا مقصود یہ ہے کہ اشکال منطقیہ ثلثہ جو اس کتاب میں معتبر سمجھے گئے ہیں۔ وہ بذات خود بدیہی ہیں۔ ۱۲

۵۲۔ تنبیہ اس صورت میں کی جاتی ہے جب کہ کوئی شخص امر بدیہی سے غفلت کرے۔ ۱۲

یہ تقسیم ہر شئے کو شامل نہ ہوگی اور خارج ہو جائے اس سے واجب کیونکہ یہ تقسیم جو آگے
بیان ہوئی وہ تقسیم شئے کی ہے جو جوہر و عرض میں ہے۔ وہ مخصوص ہے ممکنات سے اگر
ایسا نہ ہو تو واجب داخل ہو جائے گا جوہر کے تحت میں اور ایسا نہیں ہے۔ اور
ہر ممکن سے بھی یہ شئے نہیں ہے۔ بلکہ وہ ممکن جو خارج میں موجود ہو اور نہ وہ جو ذہن
میں ہو (یعنی) جس کا وجود ذہن کے باہر ہے۔ پس یا تو وہ اپنے سوا کسی اور چیز میں حلول کیے
ہوئے ہے پھیلی ہوئی ہے اس میں بالکلیہ (یعنے ایسی چیز ہو کہ اس کی نسبت کہہ سکیں
کہ اس چیز میں ہے۔ نہ یہ کہ اس سے بلند ہو۔ جیسے سفیدی ہاتھی دانت میں ہے۔ کیونکہ
سفیدی ہاتھی دانت میں پھیلی ہوئی ہے۔ اور خود اس سے بلند نہیں ہے۔ بلکہ ملی جلی ہوئی ہے
مثل پانی کے جو کوزے میں ہے۔ ایسی چیز کو ہیئت کہتے ہیں یہی عرض ہے پس عرض
یا ہیئت، وہ چیز موجود خارجی ہے جو اپنے سوا کسی اور موجود خارجی میں حلول کیے ہوئے ہو
اس میں پھیلی ہوئی ہو کلیتہً۔ اور جیسے اور لوگوں نے گمان کیا ہے کہ جو دوسرے کے ساتھ
ملے اور جس کی طرف لفظ (فی) میں سے نسبت دی جائے وہ جنس ہے اور اس میں داخل ہے
پانی کوزے میں ہے۔ یا انسان گھر میں ہے۔ یا پیداوری[1] سال میں یا مکان یا زمان اور
جز کل میں وغیرہ ان سب کے لئے لفظ میں بولا جاتا ہے۔ لیکن مصنف نے کہدیا ہے شایعاً
بالکلیتہ پھیلی ہوئی ہو سب کی سب۔ اس سے جو جو چیزیں یہاں بیان ہوئیں نکل جاتی ہیں۔
ہمارا یہ کہنا کہ یہ چیز اس چیز میں ہے اس کے مختلف معنے ہیں ان سب کے کوئی لفظ عام اگر
ہے تو وہ نسبت ہے۔ لیکن لفظ نسبت مقتضی فی کی نہیں ہے بلکہ مع (ساتھ) اور علےٰ
(اوپر) کی اور اس کے امثال بھی دلالت کرتے ہیں کسی نسبت پر۔ پس نفس نسبت اور
اضافہ لفظ فی سے مراد نہیں ہے۔ اور نسبت زمانی نسبت مکانی سے جدا ہے۔ پس
لفظ نسبت مشترک ہے۔ کیونکہ سفیدی کا ہاتھی دانت میں ہونا اور ہے۔ اور پانی کا
کوزے میں ہونا اور ہے۔ اور اس کے سوا اور معانی بھی ہیں۔ اور یہ وہم نہ ہو کہ اشتمال
میں سب جمع ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ اشتمال زمان اور ہے۔ اور اشتمال مکان اور ہے۔

---

[1] خصب جس سال غلہ اور میوہ خوب پیدا ہو اُس کو سال فراخی کہتے ہیں۔ اس کی نقیض
ہے۔ جدب تنگی یا قحط سالی۔ ۱۲

اور نہ ظرفیت درست ہے۔ اس لئے کہ ظرفیت میں بھی اختلاف ہے۔ کیونکہ ظرفیت
زمان کی کسی شے کے لیئے (وہ شخص امسال زندہ ہے) و ظرفیت میخ کی دیوار میں
اور ہے۔ اور جب کہ لفظ فی مختلف المعنی ہے تو اس کے بعد ذکر کیا ہے مصنف نے
شیوع وغیرہ وہ فصل ممیز نہیں ہے (یعنے فی کو جنس مان کے اس کی نوعیں مقرر کریں
اور ایک نوع کے لیئے فصل ممیز ہو۔ شیوع) یا اس کو خاصہ سمجھیں اس لیئے لفظ
مشترک کسی اپنے معنے پر کسی قرینہ سے دلالت کرتی ہے عام اس سے کہ قرینہ لفظی ہو یا معنوی
اور یہاں کوئی فاصل معنوی نہیں ہے۔ اس لیئے کہ عام معنوی موجود نہیں ہے۔ (یعنے ایسا مفہوم
عام جو فی کے ہر معنے میں پایا جائے جیسے حیوان انسان اور فرس وغیرہ میں پایا جاتا ہے)
خواہ وہ جنس ہو خواہ کچھ اور ہو۔ پس شیوع کی قید قرینہ لفظی ہے نہ فاصل معنوی۔ جیسے کہ لفظ
عین جاریہ (چشمہ بہنے والا) اس تمیز کے لیئے کہ یہاں عین سے باصرہ مراد نہیں ہے۔ یا وہ
چیز جو حلول کرنے والی نہ ہو دوسری چیز میں بر سبیل شیوع تامہ اس کو ہم جوہر کہتے ہیں۔
اگر کہا جائے کہ عرض کی جو تفسیر بیان کی گئی ہے اس میں صورت جسمیہ بھی داخل ہے
کیونکہ وہ بھی ہیولی میں اسی طرح حلول کیئے ہوئے ہے۔ اور صورت جسمیہ جوہر ہے عرض
نہیں ہے۔ اور جوہر کی تعریف میں داخل ہو جاتے ہیں نقطہ اور خط اور سطح بھی کہ وہ جوہر
ہوں گو کہ وہ اعراض ہیں۔ کیونکہ حلول نقطہ کا خط میں اور حلول خط کا سطح میں اور حلول
سطح کا جسم میں حلول سریانی نہیں ہے۔ پس ان میں سے ہر ایک پر صادق آتا ہے کہ نہیں
حلول کیئے ہوئے ہے دوسرے میں بر سبیل شیوع تامہ۔

جواب یہ ہے کہ مصنفؒ کے نزدیک جسم ہیولی اور صورت سے مرکب نہیں
ہے۔ اور نقطہ اور خط اور سطح مصنفؒ کے نزدیک عدمیات سے ہیں۔ اور یہاں کلام مو
خارجیہ میں ہے۔ احتیاج نہیں ہے کہ ہیئت کی تعریف میں ہمارے اس قول سے قید
لگائی جائے۔ لا کجزء منہ (نہ بطور جزء کے ہو دوسری شے سے) جو قید مشائین نے لگائی
ہے اور یوں کہا ہے کہ عرض وہ ہے جو دوسری چیز میں حلول کرتا ہے نہ بطور جزء اس
دوسری شے کے۔ کیونکہ جزء یا مقداری ہے۔ یا غیر مقداری۔ مقداری کی مثال جیسے
آدھا گز غیر مقداری جیسے رنگینی سیاہی کا جزء ہے۔ اور جوہریت انسان میں پہلا یعنے
جزء مقداری تو شیوع (پھیلا ہوئے ہونے کی قید سے نکل گیا۔ کیونکہ جزء مقداری کل میں پھیلا

ہوا نہیں ہوتا۔ اور یہ واضح ہے۔ مصنفؒ نے مقداری کی قید نہیں لگائی کیونکہ اس کا کہنا ہے
نیت اس پر دلالت کرتی تھی۔ اور دوسرا جزو (غیر مقداری) اس کو موجود تقسیم نہ ہونے دیگا
وجود خارجی کے لئے کیونکہ سیاہی خارج میں لونیت اور جامعیت بصر سے نہیں بنی ہوئی
ہے۔ اور نہ انسان جوہریت اور ناطقیت سے خارج میں بنا ہوا ہے۔ پس جب کہ
لونیت اور جوہریت اجزاء خارجیہ نہیں ہیں تو ان سے احتراز کی ضرورت نہیں ہے۔
کیونکہ وہ شے جو مثل جنس کے سب لئے موجود خارجی امر ہیں وہ دونوں شامل نہیں ہیں
اسی سے مصنفؒ نے اپنے آئندہ قول میں اشارہ کیا ہے۔ مگر لونیت اور جوہریت اجزاء
خارجیہ نہیں ہیں اشراق کے قاعدہ سے جس کو ہم ابھی بیان کریں گے۔ پس نہ ان کی
تقیید کی ضرورت ہے۔ نہ ان سے احتراز کی ضرورت ہے۔ مصنفؒ نے متن میں اجزاء
خارجیہ کی قید بھی نہیں لگائی۔ بلکہ یہ شارح کی بڑھائی ہوئی ہے۔ کیونکہ اس کے پیشتر
ان کا اجزاء ذہنیہ ہونا بیان ہو چکا ہے۔ ۱۲

پس مفہوم جوہر کا اور ہیئت کا معنے عام ہے۔ یعنے کلی ہے۔ کیونکہ اُن کا
نفس تصور غیر کی شرکت کو مانع نہیں ہے۔ لہذا جوہر عام ہے۔ روحانی اور جسمانی سے اور
ہیئت عام ہے اعراض تسعہ[6] سے حسب رائے مشائین یا اعراض اربعہ سے حسب
رائے مصنف۔ ۱۲

معلوم ہو کہ ہیئت جب کہ محل میں ہے۔ یعنے بذات خود قائم نہیں ہے۔ بلکہ
قائم ہے اپنے محل میں۔ اور اُس میں پھیلی ہوئی ہے پس اُس کو بذات خود احتیاج ہے۔
اُس محل میں شائع ہونے کی تو باقی رہتی ہے احتیاج شائع ہونے کی محل میں اُس کی بقا
کے ساتھ (یعنے جب تک وہ باقی ہے یہ احتیاج بھی باقی ہے) لہذا نہیں تصور کیا جا سکتا
اُس کا بذات خود قائم ہونا نہیں تو کیوں باقی رہتی احتیاج اُس کی بقا کے ساتھ۔ اور نہ یہ
تصور کیا جا سکتا ہے کہ وہ ایک محل سے دوسرے محل میں منتقل ہو سکتی ہے۔ کیونکہ وہ
انتقال کے وقت ضرور ہے کہ مستقل حرکت کرے۔ (یعنے بذات خود متحرک ہو) کیونکہ ایک محل سے
دوسرے محل میں انتقال بغیر حرکت مستقیمہ کے نہیں ہو سکتا۔ پس وہ اس حالت میں
بذات خود قیام کرے گی حرکت میں اور جہات[5] (ستہ) میں (کیونکہ ہر حرکت کرنے والا

۵۔ جہات ستہ دہنے[1] بائیں[2] آگے[3] پیچھے[4] اوپر[5] نیچے[6] - ۱۲ -

جس جہات میں ہوتا ہے اُس سے دوسرے جہات میں بدل جاتا ہے) اور یہ بھی ضرور ہے کہ وہ موجود ہو۔ کیونکہ معدوم حرکت نہیں کر سکتا۔ پس جب ہیئت موجود ہے اور اُس کی چھ جہتیں بھی ہیں تو اُس کو لازم ہیں۔ ابعاد ثلثہ (طول عرض عمق) جو کہ متقاطع ہوں زوایائے قائمہ پر۔ اور جو چیز ایسی ہے وہ جسم ہے پس ہیئت جسم ہے صف اس لئے کہ جسم اور ہیئت متبائن ہیں بموجب بیان مذکور کے۔ جسم کی تعریف مصنف رح نے اس طرح کی ہے کہ جسم ایک جوہر ہے کہ درست ہے اُس کے لیئے اشارہ حسی کا مقصود ہونا یعنے یہ کہنا کہ یہاں ہے اور وہاں ہے اور مثل اُس کے اور اس تعریف سے نکل گئے جواہر عقلیہ کیونکہ اُن کی طرف اشارہ حسی نہیں ہو سکتا بلکہ اشارہ عقلی ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جسم خالی نہیں ہوتا طول وعرض وعمق سے۔ اور ہیئت میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے یعنے ابعاد ثلثہ پس جسم اور ہیئت متبائن ہیں۔ اُن میں سے کوئی اُس چیز پر صادق نہیں ہوتا جس پر دوسرا صادق آتا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ ہیئت اگر منتقل ہو تو وہ جسم ہے۔ لیکن وہ جسم نہیں ہے پس محال ہے کہ منتقل ہو ایک محل سے دوسرے محل میں۔ اگر کہا جائے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ اگر ہیئت منتقل ہو تو وہ جسم ہے۔ کیونکہ اس کا انتقال یہ ہے کہ پہلے محل میں معدوم ہو جائے اور دوسرے محل میں موجود ہو جائے تو جواب دیا جائے گا کہ اگر وہ ہیئت جو دوسرے محل میں موجود ہوئی وہ پہلی ہیئت جو پہلے محل میں معدوم ہو گئی اُس کے سوا کوئی اور چیز ہے تو اُس سے کوئی فائدہ نہیں اور اگر وہی ہے جو پہلے محل میں معدوم ہو گئی تھی تو اس کی بنا اعادہ معدوم پر ہے بعینہ اور یہ محال ہے۔ کیونکہ جب نوع اور محل متحد ہو گئے تو اس کے لیئے کوئی محل نہیں ہے۔ پس کوئی فارق بھی نہیں ہے۔ مگر زمان اور جب کہ زمان کا عود ممتنع ہے تو جو زمانہ کے ساتھ مخصوص ہے اُس کا عود بھی ممتنع ہے اور اگر جائز ہو اُس کا اعادہ مع زمانہ کے مع اس کے کہ وہ دونوں موجود تھے قبل اُس زمانہ کے پس ہو گا زمانہ کے لیئے زمانہ اور یہ محال ہے۔ اگر کہا جائے کہ یہ بھی ہم نہیں تسلیم کرتے کہ اگر وہ منتقل ہو تو بذات خود متحرک ہے کیونکہ جائز ہے کہ انتقال دفعی (فوری) ہو آن واحد میں جواب دیا جائے گا کہ فطرت سلیمہ گواہی دیتی ہے کہ وہ آن جس میں اس نے جدائی کی پہلے محل سے سوائے اُس آن کے ہے جس میں اُس نے حلول کیا دوسرے محل میں اور جب یہ جائز نہیں ہے کہ اُن دونوں آنوں کے

درمیان میں زمانہ نہ ہو۔ کیونکہ پے در پے دو آنوں کا ہونا محال ہے[1] پس ان دو آنوں کے درمیان ایک زمانہ ایسا ہے کہ اس میں ہیئت بذات خود مستقلاً متحرک ہے۔

ممکن ہے کہ یہ جواب برا سہ انتقال کے محال ہونے کی دلیل ہو اور اُس کا نظم اس طرح ہو کہ کہا جائے کہ اگر ہیئت منتقل ہو تو وہ مستقل الحرکت ہو گی کیونکہ لازم ہے کہ وہ اپنی ذات سے قیام کرے۔ ایک زمانہ تک لیکن وہ بذات خود مستقل نہیں ہو سکتی بلکہ قیام کرتی ہے۔ اپنے محل کے ساتھ۔

اور یہی وجہ چل سکتی ہے صور نوعیہ اور جسمیہ میں جس کو ثابت کیا ہے مشائین نے۔ اس لیے کہ لازم ہے کہ وہ بذات خود مستقل ہوں۔ جب کہ انتقال کریں۔ اور نہیں چل سکتی محال ہونے میں اعراض عقلیہ کے انتقال کے (اعراض عقلیہ کا انتقال جائز ہے) کیونکہ وہاں کوئی آن اور زمان نہیں ہے (یعنے جواہر و اعراض عقلیہ مقولہ متے سے معرا ہیں) یہ بھی معلوم ہو کہ جسم کے لیئے ثبوت کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ وہ حواس کے تحت میں واقع ہے۔ نہ اس لیے کہ وہ بذات خود محسوس ہے۔ کیونکہ حس خود جسم کا ادراک نہیں کرتی بلکہ اعراض جسمیہ کا جو اُس کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں جیسے آنکھ اُس کے رنگ کو محسوس کرتی ہے اور شکل کو اور مقدار کو شامہ اس کی بو کو اور ذائقہ اُس کے مزے کو کان آواز کو اور لمس کیفیات کو۔ لیکن حس جب اعراض عقل پیش کرتی ہے تو عقل حکم کرتی ہے وجود جسم پر۔ کیونکہ یہ اعراض نہیں قائم ہو سکتے۔ مگر جسم طبعی پر پس جسم محسوس ہے اپنے عوارض کی جہت سے اور معقول ہے اپنی ذات کی جہت سے اور محسوس محض نہیں ہے اسی لیئے جب خالی ہوتا ہے جسم رنگ سے جیسے ہوا تو اُس کے وجود میں شک پڑتا ہے۔ یہاں تک کہ بعض لوگوں نے یہ گمان کر لیا کہ ہوا خلا ہے۔

اور چونکہ وہ حواس کے تحت میں واقع ہے اس لیئے مصنفؒ نے تعریف کی جسم کی کہ وہ ایسا جوہر ہے کہ درست ہے مقصود ہونا اُس کا اشارہ حسیہ سے (اکثر نسخوں میں ہے) اور ہیئت میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے۔ پس جسم اور ہیئت دونوں متبائن ہیں۔ اور اجسام

---

[1] جس طرح خط میں دو ایسے نقطوں کا ہونا غیر ممکن ہے جن میں کوئی خط نہ ہو (خواہ کتنا ہی چھوٹا ہو) اسی طرح دو آنوں کا ہونا بھی محال ہے کہ اُن میں کوئی زمانہ نہ ہو۔ ۱۲۔

چونکہ شریک ہیں جسمیت میں اور فرق رکھتے ہیں سیاہی اور سفیدی سے پس دو دونوں زائد ہیں جسمیت اور جوہریت پر۔ پس جسم اور سواد و بیاض تباین ہیں۔ یعنے مابہ الاشتراک اور مابہ الافتراق تباین ہیں۔

معلوم ہو کہ شے (یعنے موجود فی الاعیان) منقسم ہے واجب اور ممکن میں۔ اور ممکن کا وجود و عدم پر بذات خود ترجیح نہیں رکھتا۔

پس ضرور ہے کہ کوئی مرجح ہو کیونکہ ترجیح بلا مرجح محال ہے۔ کیونکہ اگر بذات خود وجود کو ترجیح ہو تو وہ واجب ہوا ممکن نہ ہوا۔ اور اگر عدم کو ترجیح ہو تو وہ ممتنع ہوا ممکن نہ ہوا۔

پس ترجیح کسی اور شے سے ہوگی۔ اور یہ شے علت تامہ ہے۔ علت تامہ سے مراد ہے مجموع امور جن پر شے موقوف ہو۔ نہ علت ناقصہ۔ اور وہ بعض امور ہیں جن پر شے موقوف ہو۔ مثلاً علل اربعہ۔ علت مادیہ۔ علت صوریہ۔ علت فاعلیہ۔ علت غائیہ اور شروط یعنے سوائے علل اربعہ کے اور امور وجودی یا عدمی جن کے نہ ہونے سے شے ممتنع ہے یا جن کے ہونے سے واجب نہیں ہے۔ اگرچہ مع اُن کے واجب ہو جیسے شرط انیہ اور صورت۔ اور کبھی اُن میں سے بعض علت تام ہوتی ہیں جب کہ معلول سوائے اس بعض کے اور کسی پر موقوف نہ ہو۔ جیسے مجردات (معلول اولی کے لئے صرف باری تعالیٰ عزاسمہ کا وجود کافی ہے۔ اور کسی علت اور شرط کی احتیاج نہیں ہے)۔

چونکہ علل اربعہ مشترک ہیں شرائط کے ساتھ جس کا بیان ہوا۔ لہٰذا سب کو شرائط کہتے ہیں۔ اور لفظ علت کا اطلاق صرف علت تامہ پر ہے۔ لہٰذا مصنف نے تامہ کی قید علت کے ساتھ نہیں لگائی اس بیان میں۔

ترجیح ہو جاتی ہے ممکن کے وجود کو جب کہ علت موجود ہو اور ترجیح ہو جاتی ہے عدم کو جب کہ علت معدوم ہو۔ پس وہ (ممکن) واجب اور ممتنع بالغیر ہے۔

اور جب علت کے حاضر ہونے اور معدوم ہونے سے قطع نظر کریں تو وہ

۱۔ واضح ہو کہ شے کی تقسیم واجب ممکن اور ممتنع میں ہے۔ لیکن مصنف نے یہاں شے سے صرف وہ موجودات مراد لئے ہیں جو وجود خارجی رکھتے ہوں۔ جیسا کہ تقسیم سے ظاہر ہوتا ہے۔ ۱۲

نہ واجب ہے نہ ممتنع نہ بذات خود کیونکہ وہ ممکن ہے اور نہ بالغیر کیونکہ غیر سے قطع نظر کی گئی ہے۔ اگرچہ نفس الامر میں وجوب بالغیر اور امتناع بالغیر سے خالی نہیں۔ کیونکہ وہ خالی نہیں ہے وجود و عدم سے مع اس امر کے کہ اگر واجب نہ ہو غیر سے تو موجود نہ ہو۔ کیونکہ نسبت وجود ممکن کی طرف اپنی ذات کے مع وجود علت تامہ نہیں ہے امتناع لذاتہ اور نہیں تو نہ ہوتی ممکن اور نہ امتناع لغیرہ ہے۔ اور نہیں تو علت تامہ موجود نہ ہوتی۔ اور نہ امکان کی نسبت ہے۔ ورنہ علت تامہ نہیں ہے۔ بلکہ غیر تامہ ہے۔ اور جب نسبت امتناع اور امکان کی نہ رہی تو وجوب کی نسبت ہوئی پس ممکن اولاً اپنی علت سے واجب ہوتا ہے پھر موجود ہوتا ہے۔ پس اُس کا وجوب مقدم ہے اُس کے وجود پر بالذات نہ بالزمان۔ پس جس طرح وہ جب تک واجب نہ ہو جائے غیر سے تو موجود نہیں ہوتی۔ اُسی طرح جب تک معدوم نہ ہو جائے غیر سے معدوم نہیں ہوتی۔ اور وہ دونوں حالتوں وجود و عدم میں ممکن ہے۔ کیونکہ وہ دونوںؔ اس کو امکان ذاتی سے نہیں خارج کرتیں۔ لہذا اس پر دونوں حالتوں میں صادق ہے۔ کہ نہ وہ ضروری الوجود ہے اپنی ذات سے اور نہ ضروری العدم ہے اپنی ذات سے۔ پس وجوب کی دو قسمیں ہوئیں بالذات اور بالغیر۔ اور اسی طرح امتناع کی بھی۔ اور وجوب بالذات اور امتناع بالذات منافی ہے۔ امکان کا نہ وہ وجوب جو بالغیر ہے (یعنے وجوب بالغیر امکان کا منافی نہیں ہے۔) ؎

اگر خارج کردے وجود ممکن کو طرف وجوب کے (جیسا کہ بعض کا گمان ہے کہ ممکن کے وجود کا تصور نہیں ہوسکتا مگر زمانہ آئندہ میں کیونکہ وجود حال اس کو نکال دیتا ہے طرف وجوب کے پس وہ زمانہ حال میں امکان سے خارج ہو جاتا ہے) تو خارج کردے گا عدم طرف امتناع کے (یعنے بعینہ اسی طرح جس کا ذکر وجوب میں ہوا ہے۔ پس ممکن کبھی نہیں ہوتا۔ (کیونکہ وہ دو حال سے خالی نہیں ہوتا وجود سے یا عدم سے اور یہ دونوں وجوب یا امتناع سے لیکن ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ جیسے ضرورت اسکے عدم کی بسبب عدم علت کے غیر منافی ہے۔ اُس کے امکان کی اسی طرح ضرورت اس کے

؎ وہ یعنے جس سے وجود یا عدم ہو ۔ ۱۲ ۔

وجود کی بہ سبب موجود ہونے علت کے غیر منافی ہے اُس کے امکان کی) ؎

جو چیز کسی اور چیز پر موقوف ہو جب تک وہ اور چیز موجود نہ ہوگی وہ چیز بھی موجود نہ ہوگی (ورنہ نہیں تو اُس پر موقوف کیوں ہوتی) پس اُس کو دخل ہے اُس کے وجود میں یعنے اُس اور چیز کو اُس کے وجود میں دخل ہے جو اس پر موقوف ہے۔ اور جس چیز کے وجود میں غیر کو مدخل ہو وہ ممکن ہے فی نفسہ یعنے ممکن فی نفسہ وہی ہے جو غیر پر موقوف ہو۔ ؎

علت یعنے علت تامّہ سے ہماری مراد وہ چیز ہے (جس سے ترجیح ہوتی ہے ممکن کے وجود کو) جس کے وجود سے کسی چیز کا وجود واجب ہو جاتا ہے (تا کہ بالغیر تقدم تامّہ کے (یعنے دیر نہ ہو) بخلاف علت ناقصہ کے اور داخل ہیں علت تامّہ میں شرائط اور زوال مانع جیسے ستون چھت کو گرنے سے روکتا ہے اگر مانع باقی ہے تو باقی رہے وجود ممکن کا (یعنے چھت کا گرنا ممکن ہے مگر ستون مانع ہے یا وجود مانع کے میلان موجود ہے۔ یعنے طبیعی میلان حرکت کا طرف مرکز ارض کے۔ ؎

اور جب نسبت وجود ممکن کی طرف اُس چیز کے جو علت فرض کی گئی ترجیح سے الگ ہو (یعنے ترجیح نہ پیدا کر سکے) پس نہ علیت ہے نہ معلولیت۔ وہ نسبت وجوب کی ہوتی جیسے ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور یہ (امر عدمی مثل زوال مانع کے جو علت میں داخل ہے) اس طرف نہیں جاتا کہ امر عدمی سے کوئی کام ہوتا ہے (کیونکہ وہ وجود ہی نہیں ہے تو کیا کرے گا) بلکہ معنے عدم کے علت میں داخل ہونے کے یہ ہیں کہ جب عقل ملاحظہ کرے وجوب معلوم کو اُس کا حصول موافق نہ ہو بغیر عدم مانع کے اور یہ کھلی بات ہے علت کو معلول پر تقدم عقلی ہے نہ زمانی اور اسی کو متقدم بالذات کہتے ہیں اور کبھی علت اور معلول ایک ہی زمانہ میں ہوتے ہیں ؎

(یہ اس صورت میں جب کہ دونوں زمانی ہوں اس لئے مصنف نے کہا کبھی ایسا ہوتا ہے۔ کیونکہ کبھی ایسا نہیں بھی ہوتا جیسے مجردات میں (کیونکہ حکما کے نزدیک مجردات میں تقدم ذاتی ہے نہ تقدم زمانی) خواہ دونوں صورت ہو علت کے وجود سے معلول کا وجود تخلف نہیں کرتا۔ (یعنے محال ہے کہ علت تامّہ موجود ہو اور معلول نہ ہو) خواہ وہ دونوں زمانی ہوں خواہ نہ ہوں اور اس سے معلوم ہوتا ہے

کہ تقدم علت کا معلول پر زمانی نہیں ہے) ؛

جیسے کہ ہم کہتے ہیں توڑا ٹوٹ گیا اس کا عکس نہیں کہتے۔ کیونکہ محال ہے کہ کہا جائے ٹوٹ گیا توڑا ۔؛

تقدم

تقدم زمانی بھی ہوتا ہے۔ (جیسے باپ مقدم ہے بیٹے پر۔ اور یہ تقدم یعنی زمانی بالطبع اجزائے زمان میں ہوتا ہے۔ کیونکہ اجزائے زمان سے بعض بعض پر مقدم نہیں ہو سکتے۔ اور وہ اس لئے کہ زمان نہیں تو زمان کے لئے بھی زمان ہو۔ اور بالعرض ہوتا ہے اشیائے زمانیہ میں۔ تقدم مکانی ہوتا ہے۔ جیسے امام مقدم ہوتا ہے ماموم سے محراب کی نسبت سے۔ اور تاخر امام کا ماموم سے باعتبار دروازہ مسجد کے۔ جب ہم دروازہ کو مبدء فرض کریں۔ اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تقدم اور تاخر دو اعتباروں سے ایک ہی ذات میں جمع ہو سکتے ہیں۔ اور یہ مثل اس کے ہے کہ علت کو تقدم ہے معلول پر بالذات۔ اور تاخر ہے ترتیب طبیعی کے اعتبار سے جب کہ ابتدا معلول کی جانب سے لیں۔ اور اگر ابتدا علت ہی کی جانب سے لیں تو علت کو ایک ہی ساتھ تقدم ہوگا ذات اور رتبہ دونوں اعتباروں سے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ ان قسموں میں کبھی تداخل ہو جاتا ہے۔

یا تقدم وضعی ہو جیسے اجسام مرتبہ میں۔ مثلاً تقدم فلک زحل کا فلک مشتری پر جب کہ ہم فلک محدد الجہات کو مبدأ فرض کریں اور اس کا عکس ہوگا جب کہ فلک قمر کو مبدأ اختیار کریں۔ اور دونوں صورتوں کا تقدم بالرتبہ ہے۔ اور تعریف تقدم بالرتبہ کی یہ ہے کہ دو چیزوں سے ایک کا جو ایک مبدء محدود سے زیادہ نزدیک ہو بہ نسبت دوسری کے اور یہ دوسری متاخر ہے۔ نہیں ہے تقدم بعض اجزائے زمان کا بعض پر رتبہ کے اعتبار سے جیسے بعض لوگوں نے گمان کیا ہے بلکہ بالطبع ہے۔ جیسا کہ تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ انتہائی حوادث کی حرکت دوریہ کی طرف ہے پس تقدم ہر جزو زمان کا مفروض ہے اوپر دوسرے جزو زمان مفروض کے اور یہ تقدم بالطبع ہے۔ کیونکہ اگر حرکت ا سے ب تک نہ ہو تو نہ صحیح ہوگی۔ حرکت ب سے ج تک کیونکہ متحرک ہوگا وہ جو پہنچا نہیں کسی مقام تک اس مقام سے۔ پس جو حال حرکت کا ہے وہی حال مقدار حرکت یعنی زمان کا ہے۔ وجود خارجی میں زمان زیادہ نہیں ہوتا حرکت سے اس لئے زمان اور حرکت ایک ہی شے ہے اس کے لئے حقیقت میں اجزا نہیں ہیں۔

کرتا ہے یہ تقدم، تقدم بالطبع کی طرف۔ اسی طرح تقدم بالشرف زمانی یا رتبی ہو جاتا ہے کیونکہ صاحب
فضیلت کبھی تقدیم پاتا ہے امور کی یا منصب جلوس میں تو رجوع کرتا ہے یہ تقدم زمان کی
طرف یا رتبہ کی طرف نہ وہ بھی راجع ہے زمانہ کی طرف پس اگر کہا جائے کہ بغداد مقدم ہے
بصرہ پر تو یہ اس نسبت سے ہے کہ قصد کرنے والا (مسافر) آثار کی جانب روانہ ہوا اور اس کے
کچھ معنے نہیں ہیں۔ اگر یہ مسافر پہلے پہنچا ہے بغداد میں قبل اس کے کہ پہنچے بصرہ میں لیکن
جو بڑھا وہ لا قصد کرے تو اس کا عکس ہے۔ اور کوئی ان میں سے دوسرے پر بالذات
مقدم نہیں ہے۔ نہ باعتبار حیز اور مکان کے۔ بلکہ باعتبار زمان بنا بر اس وجہ کے جو بیان
کی گئی۔ اس سے معلوم ہوا کہ تقدم مقول (بولا نہیں جاتا) نہیں ہے پانچوں پر باعتبار
تواطی[1] کے نہ بالتشکیک جیسے بعض نے گمان کیا ہے۔ بلکہ حقیقت اور مجاز کے اعتبار
سے اطلاق ہے۔ جیسے ہم نے بیان کیا جب یہ معلوم ہوا کہ تقدم پانچ قسم کا ہے۔ بالذات
بالزمان۔ بالرتبہ۔ بالشرف۔ بالطبع [illegible] تو یہ معلوم ہو گیا کہ تاخر کے بھی یہی اقسام
ہیں۔ اور مثالیں دونوں کی یکساں ہیں۔ اسی طرح [illegible] کا ہے۔ معیت
زمانی کی مثال جیسے [illegible] معلول اور [illegible] غیر مفارقات میں ہے۔ نہ مفارقات
میں کیونکہ [illegible] نہیں۔

یا معیت بالذات جیسے [illegible] علت کے دو معلول۔ اور بالطبع جیسے
متضائفین الزوم در وجود (یعنی ایک کا وجود دوسرے کے وجود کو لازم ہو) نہ یہ کہ ایک
سبب ہو دوسرے کے وجود کا جیسے دو چند اور نصف۔

اور معیت وضعی جیسے دو ماموم ایک ہی صف میں۔

بالشرف جیسے دو شاگرد ایک ہی استاد کے (جو ایک ہی درجہ میں ایک
ساتھ تعلیم پاتے ہوں)

---

[1] جب کوئی کلی مقول ہو جزئیات پر ٹھیک ایک ہی معنے سے تو اس کو متواطی کہتے ہیں۔ اور جب
جزئیات میں باعتبار ضعف و قوت فرق ہو تو کلی کو مشکک کہتے ہیں۔ متواطی کی مثال انسان جو کہ صادق
ہے زید عمرو بکر وغیرہ پر ٹھیک [illegible] ایک ہی معنے سے کلی مشکک جیسے وجود کا اطلاق خالق اور مخلوق پر
کہ وجود [illegible] میں بہت بڑا فرق ہے۔ ضعف و قوت کے اعتبار سے۔ ۱۲۔

اور جبکہ ... ایک ہی گروہوں کہ یہاں حکم ہر ہر واحد پر ہے۔ اگر کہا جائے چونکہ ہر واحد ایک
ایسا ہے ... لہٰذا ... مجموعہ کا ہر ہر واحد گز بھر سے کم ہے۔ اور یہی حکم اجسام پر بھی جاری
ہو سکتا ہے کیونکہ ... یا اجسام مختلفہ میں ہوگی۔ یا ایک ہی جسم میں۔ پس ہم فرض کریں
گے ایک جسم یا اجسام میں ایک سلسلہ حیثیات مختلفہ کا کیونکہ اگر ایک ہی جسم میں لاتناہی
ہو تو اس میں ... نہیں ہو سکتی جب تک حیثیات مختلفہ فرض نہ کی جائیں۔ اسی لیے اس
برہان کو برہان حیثیات کہتے ہیں یا اجسام مختلف ہوں پس جاری ہو سکتی ہے
اُس ... برہان اسی طرح جو اعداد میں بیان کی گئی ہے۔ اس طرح کہ اجسام کو اگر مختلف نہ
ہوں یا حیثیات کو جب کہ ایک ہی جسم ہو۔ بجائے اعداد کے فرض کر لیا۔ ترجمہ

برہان تطبیق

تم ایک برہان لاتناہی سلسلہ مقداریہ میں جاری کر سکتے ہو یعنی برہان التطبیق
کسی قدر تصرف کے ساتھ۔

فرض کر لو کہ ایک مقدار متناہی سلسلہ کے درمیان سے معدوم ہے گویا کہ وہ
جز متناہی نہیں۔ اور اس قدر متناہی کے دونوں کنارے ملے ہوئے ہیں ایک دوسرے کے
ساتھ کہ ان میں کوئی شگاف یا رخنہ درمیان دونوں حصوں سلسلہ غیر متناہی کے نہ
باقی رہے اور ایک سلسلہ غیر متناہی حاصل ہو جائے۔ سلسلہ کو ایک مرتبہ تو اس طرح فرض
کرو (یعنے ایک مقدار اُس سے محذوف ہو) اور دوسری مرتبہ اُس کو اس طرح فرض کرو
کہ اُس میں سے کوئی مقدار معدوم نہیں ہوئی ہے۔ اور اُن کو دو سلسلے مان کے ایک کو
دوسرے پر منطبق کر دو اپنے وہم میں۔

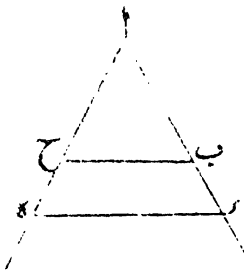
اگر لاتناہی جسم واحد میں یا بعد واحد میں ہو یا اجسام مختلفہ یا حیثیات میں ہو تو
اسی طرح عمل کرو۔

یا ایک سلسلے کے ہر عدد کو دوسرے سلسلے کے ہر عدد کے مقابل کرو عقلاً
اگر لاتناہی اعداد میں ہو۔ (یعنے کوئی چیز جس میں تعدد ہو مثل اجسام اور حیثیات کے
دونوں مختلف سلسلوں میں ضرور ہے کہ اس انطباق کے بعد دونوں سلسلوں میں
تفاوت واقع ہو۔ اور یہ تفاوت وسط میں نہ ہوگا۔ کیونکہ ہم نے شگاف اور رخنہ کو بند
کر دیا ہے۔ لہٰذا ضرور ہے کہ کنارے پر تفاوت واقع ہو تو رک جائے گا سلسلہ ناقص
کنارے پر اور سلسلہ زائد بڑھ جائے گا اُسی مقدار متناہی سے جو حذف کر دی گئی تھی اور

جو چیز کسی متناہی سے بقدر متناہی زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتی ہے پس دونوں سلسلے متناہی ہوئے۔ اور ہم نے فرض کیا تھا کہ وہ متناہی نہیں ہیں ھف (یہ خلاف مفروض ہے اور محال ہے) برہان تطبیق[سلہ] سے لامتناہی ابعاد بالکل باطل ہو جاتی ہے خواہ جسمانی خواہ بذات خود قائم ہو اُن کے نزدیک جو لوگ اُس کو مانتے ہیں[سلہ] اور اُس کے مثل اور علل اور معلولات اور اُن کے سوا جیسے موصوفات اور صفات مترتب ۞

حکومت اُس نزاع کے فیصلہ میں جو مشائین کے مذہب میں اور اُن کے مخالفوں کے مسلک میں ہے اس باب میں مشائین کہتے ہیں کہ وجود ماہیات کا زائد ہے ماہیات پر ذہن میں بھی اور اعیان (خارج) میں بھی۔ اور مخالفین کہتے ہیں کہ وجود زائد ہے اذہان میں نہ اعیان میں۔ کو

سلہ ۔ ایک بیّن دلیل کسی سلسلہ کے غیر متناہی نہ ہونے کی یہ نکلتی ہے کہ اس سلسلہ کو جس کو لامتناہی فرض کیا ہے۔ دو یا تین ٹکڑے کر ڈالو پس ہر ٹکڑا لامحالہ متناہی ہے۔ اور متناہی [illegible] مجموعہ ضرور متناہی ہونا چاہیے حالانکہ حاصل جمع [illegible] سلسلہ مفروضہ ہے جس کو لامتناہی فرض کیا تھا [illegible]

دوسری برہان سلمی سے بھی لامتناہی ابعاد کا محال ہونا ثابت ہو سکتا ہے۔ فرض کرو ایک نقطہ ا سے دو خط ۶۰ درجہ کا زاویہ بناتے ہوئے نکلتے ہیں مثلاً خط ا د ب اور خط ا ح ۂ ان دونوں کے درمیان ہر جگہ ایک مثلث متساوی الاضلاع پیدا ہوتی ہے مثلاً ا ب ح ۔ [illegible] ا د ب فرض کرو

کہ خط ا ح ۂ لامتناہی ہے۔ اور خط ا ب د بھی لامتناہی ہے تو ان کا درمیانی خط ایک مثلث کا [illegible] لامتناہی [illegible] کہ نسبتہً لامتناہی ہو۔ حالانکہ دونوں طرف گھرا ہوا ہے۔ ۶۰ درجہ کے زاویہ کی قید ہم نے اس لیے لگائی ہے تاکہ مبتدی آسانی سے سمجھ سکے۔ ورنہ اس قید کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ ۱۲

سلہ ۔ یعنی وہ لوگ جن کا یہ مذہب ہے کہ ابعاد بذات خود قائم ہیں۔ نہ جسم کے ساتھ منضم ہو کے۔ ۱۲

وجود[1] واقع ہے ایک ہی معنے سے سواد پر اور جوہر پر اور انسان پر اور فرس پر
پس وہ معنی معقول اعم ہے ان سب سے۔ اسی طرح مفہوم ماہیت کا مطلقاً اور شیئیت
اور حقیقت اور ذات کا علی الاطلاق اسی طرح یہ چاروں بھی اعم مطلق ہیں مثلاً ماہیت
اس حیثیت سے کہ وہ ماہیت ہے۔ نہ ماہیت مقید جیسے ماہیت فلاں بہاں کی اور ایسا ہی
اطلاق باقی تین کا اُن سب چیزوں پر جن کا ذکر کیا گیا ہے۔ (یعنے سواد جوہر انسان
فرس) (یعنے ماہیت سواد یا جوہر یا انسان یا فرس کی مقید ہے اور خاص اور ماہیت
من حیث ماہیت اُس سے اعم مطلق ہے۔ اسی طرح شیئیت وغیرہ) پس دعوے
کیا گیا ہے[2] کہ یہ محمولات خالص عقلی ہیں۔ یعنے اُن کا وجود خارج میں نہیں ہے۔ ہاں
ذہن میں ہے۔ اس معنے سے کہ یہ زائد ہیں اُن ماہیتوں پر جن پر یہ محمول ہوتے ہیں۔
ذہن میں نہ خارج میں کیونکہ اگر اس طرح نہ ہوں تو یا زائد ہوں گے اُن چیزوں پر ذہن
اور خارج ان دونوں میں ایک ہی ساتھ یا اصلاً زائد ہی نہ ہوں گے۔ تا کہ وجود سواد کا مثلاً
نفس سواد ہو۔ اور تالی باطل ہے۔ کیونکہ اگر وجود سے مراد مجرد سواد[3] ہو تو جب وہ واقع
ہو (بولا جائے) بیاض (سفیدی) اور جوہر پر تو وہ ایک ہی معنے سے نہ ہوگا۔ اور
باطل ہونا تالی کا دلالت کرتا ہے باطل ہونے پر مقدم کے اور اس سے معلوم ہوتا ہے
کہ وجود سے سفیدی اور جوہر یا اور کوئی ماہیت مراد نہیں ہے۔ اور ماہیت اور
شیئیت اور حقیقت اور ذات کوئی اُن میں سے بیاض اور جوہر یا اور کوئی ماہیت

---

[1] یعنے لفظ وجود یا موجود ہر حقیقت پر ایک معنے سے بولا جاتا ہے۔ اور یہ مفہوم وجود کا اعم مطلق ہے
ہر خاص موضوع سے جن کا بیان [illegible] سواد ۱۲۔

[2] صورت قیاس کی یہ ہے: اگر یہ محمولات زائد نہ ہوں مقدم تو۔ وجود سواد کا بعینہ سواد ہے تالی۔ تالی
باطل ہے [illegible] مقدم۔ یعنے [illegible] ت زائد ہیں۔ فہو المطلوب۔ ۱۲۔

[3] اس معنے [illegible] وجود مجرد سواد ہے اس [illegible] السواد موجود سیاہی موجود ہے کے معنے ہوئے سیاہی سیاہی
ہے۔ [illegible] موجود ہے کے معنے ہوئے سفیدی سفیدی ہے۔ ایک جگہ موجود بمعنی سیاہی
ہوا اور دوسری جگہ بمعنی سفیدی۔ لہٰذا موجود یا وجود کے معانی مختلف ہوئے۔ اور ہم اس کو ایک ہی معنے
سے تمام اشیاء پر حمل کرتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ وجود ایک معنے زائد ہے۔ ۱۲۔

نہیں ہے۔ اور جب وجود ان ماہیتوں میں کسی ماہیت سے مراد نہیں ہے۔ اور اُن پر صادق آتا ہے تو اُن میں سے ہر ایک سے اعم ہے۔ ۱۲

وجود جملہ ماہیات سے اعم ہے۔

اور پہلی شق کا بطلان بقول مصنفؒ پس لیا جائے وجود اعم جوہریت سے مثلاً اور اُس پر زائد ہو خارج میں تو دو حال سے خالی نہ ہوگا۔ یا تو حال (حلول کرنے والا) ہوگا جوہر میں اور اسی کے ساتھ قائم ہوگا۔ یا بذات خود مستقل ہوگا۔ کیونکہ جو موجود ہے خارج میں یا وہ جوہر ہے یا عرض ہے۔ ۱۲

پس اگر بذات خود مستقل ہے۔ تو موصوف نہ ہوگا اُس سے جوہر کیونکہ نسبت وجود کی بنا بر اس فرض کے کہ وہ جوہر ہے طرف جوہر کے جو اُس سے موصوف ہے اور غیر جوہر کے یکساں ہے۔ پس اگر موصوف ہو اُس سے جوہر نہ موصوف ہوگا اُس سے عرض کبھی۔ اور اگر موصوف ہو اُس سے عرض تو لازم آئے گا قیام جوہر کا ساتھ عرض کے کیونکہ صفت قائم ہوتی ہے موصوف کے ساتھ۔ اور صفت یعنے وجود جوہر ہے جو قائم ہے عرض سے۔ یہ اُس صورت میں جب کہ ہم وجود کو قائم بذات خود فرض کریں۔

اور اگر وجود جوہر میں ہو تو کوئی شک نہیں کہ وہ جوہر میں ہے۔ (اور بعض نسخوں میں اس طرح ہے۔ پس کوئی شک نہیں ہے کہ وجود حاصل ہے جوہر کو) اور حصول وہی وجود ہے۔ اور وجود اگر حاصل ہو تو وہ موجود ہے۔ کیونکہ ہر حاصل موجود ہے۔ اور ہر موجود کے لیئے وجود ہے۔ پس وجود کے لیئے وجود ہے۔ الی غیر النہایتہ۔ اگر کہا جائے کہ یہ اُس صورت میں لازم آئے گا جب کہ وجود اور اُس کا موجود ہونا ایک ہی نہ ہو۔ (اس اعتراض کی طرف مصنفؒ نے اشارہ کیا ہے) پس اگر لیا جائے وجود کا موجود ہونا کہ وہ عبارت ہے نفس وجود سے تو ہم کہیں گے کہ اگر اس طرح ہو جس طرح تم فرض کرتے ہو تو صدق اور حمل وجود کا وجود اور غیر وجود پر ایک معنے سے نہ ہوگا۔ کیونکہ اُس کا مفہوم اشیا میں اس طرح سے ہے کہ وہ ایک شے ہے۔ جس کے وجود ہے۔ اور نفس وجود پر اس طرح ہوگا کہ وجود وجود ہے۔ اور ہم اطلاق وجود کا سب پر ایک ہی معنے سے کرتے ہیں۔ ۱۲

(اور جب ایک ہی معنے لیئے جائیں تو ضرور ہے کہ وجود موجود مانا جائے جس طرح سب اشیا میں ہے تو وجود ایک شے ہے جس کے وجود ہے۔ اور اُس سے

لازم آتا ہے کہ وجود کا وجود ہو الیٰ غیر النہایۃ[۱] جیسے ہم نے کہا تھا۔ ۱۲

اب ہم (اس باب میں کہ مفہوم موجود کا اور ہے اور وجود کا مفہوم اور) کہتے ہیں۔ اگر سیاہی معدوم ہو تو اُس کا وجود حاصل نہیں ہے۔ پس اُس کا وجود موجود نہیں ہے۔ کیونکہ اُس کا وجود بھی معدوم ہے۔ پس جب ہم نے تعقل کیا وجود کا اور حکم کیا کہ وہ موجود نہیں ہے۔ لہٰذا مفہوم وجود کا جدا ہوا مفہوم سے موجود کے پھر ہم نے کہا موجود ہے سیاہی اور ہم نے اُس کو مان لیا تھا معدوم اور اس کا وجود حاصل نہ تھا۔ پھر حاصل ہوگیا وجود اُس کا پس حاصل ہونا وجود کا اُس سے جدا ہے یعنے وجود سے یا وصف اُس کے کہ حصول اور وجود ایک ہی ہے۔ پس وجود کا وجود ہوا اور رجوع کرے گا کلام وجود وجود کی طرف اور چلے گی یہ تقریر غیر نہایت تک۔ اور صفات جو غیر نہایت تک مترتب ہوں اُن کا اجتماع محال ہے۔ (جیسے تم سمجھ چکے ہو اُس کا محال ہونا) اور یہ بحث اس طرف لے جاتی ہے کہ وجود زائد ہے ماہیت پر اعیان (خارج میں یہ محال ہوگیا) ۱۲

ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ مصنف نے معدوم کو موجود فرض کرکے اس لیے مثال دی تاکہ تنبیہ ہو جائے کہ حوادث موجود ہوتے ہیں۔ اگر زائد ہوتا وجود کا وجود اس وجود پر تو کبھی حادث نہ ہوتا۔ کوئی حادث کسی وقت بغیر اس کے کہ حادث ہو قبل اس کے غیر متناہی اس لیے کہ نہ حاصل ہوتا وجود کسی شے کا مگر یہ کہ موجود ہو فاعل وجود وجود وجود کا اُس سے پہلے اُس شے سے اور یوں ہی چلے گا یہ تسلسل غیر نہایت تک۔ اور جو چیز موقوف ہو غیر متناہی پر جو کہ ترتیب کے ساتھ موجود ہو۔ وہ حاصل نہیں ہو سکتا حالانکہ ابداً[۲] حادث ہوتا ہے۔ پس اگر زائد ہو وجود نہ حادث ہوگا کوئی حادث اور مقدم مثل تالی کے باطل ہے پس وجود زائد نہیں ہے خارج میں۔ ۱۲

وجہ دوم :- (اس) بیان میں کہ وجود زائد نہیں ہے ماہیت پر اعیان یعنے وجود خارجی میں ... یہ وجہ لزامی ہے ... اور وہ یہ ہے کہ مشائین استدلال کرتے ہیں اس بات پر کہ وجود

---

[۱] ہم کہتے ہیں فلاں شے وجود رکھتی ہے پھر ہم کہیں وجود بھی ایک شے ہے جو وجود رکھتا ہے۔ لہٰذا وجود کا وجود ہوا۔ اسی طرح اس وجود کے وجود کا بھی وجود ہوا۔ اور یہ سلسلہ کبھی متناہی نہ ہوگا۔ ۱۲

[۲] یعنے حادث ہوتے ہیں۔ اور ابداً ہوتے رہیں گے۔ یہ بدیہیات سے ہے۔ ۱۲

زائد ہے ماہیت پر اعیان میں اس طرح سے کہ ہم تعقل کرتے ہیں ماہیت کا بغیر وجود کے۔ کیونکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ماہیت کے تعقل کے بعد ہم کو اُس کے وجود میں شک ہوتا ہے۔ اور جود و امر ایسے ہوں کہ اُن میں سے ایک کا تعقل بغیر دوسرے کے ہو تو وہ دونوں ایک دوسرے کے غیر ہوتے ہیں۔ وجود خارجی میں۔ نہ متحد پس وجود غیر ماہیت ہے اور زائد ہے۔ ماہیت پر خارج میں۔ اور مشائین کے مخالف بعینہ اسی حجت سے اُن کو الزام دیتے ہیں۔ اُن کی یہ تقریر ہے کہ وجود زائد نہیں ہے ماہیت پر وجود خارجی میں۔ ورنہ تسلسل لازم آئے گا۔ کیونکہ لازم آئے گا کہ وجود وجود زائد ہو وجود پر بعینہ اسی طرح جیسے تم نے کہا ہے۔ کیونکہ کبھی ہم سمجھتے ہیں وجود کو جیسے وجود عنقا شلاً اور ہم شک کرتے ہیں کہ اس کا وجود خارج میں حاصل ہے یا نہیں۔ اور اگر ایک ہی ہوتے دونوں وجود یعنے عنقا کا اور وجود اُس کے وجود کا تو ضرور ممتنع ہوتا تعقل دونوں وجودوں سے ایک وجود کا مع شک کے دوسرے وجود میں جیسے تم نے بیان کیا اصل ماہیت میں اور اُس کے وجود میں۔ پھر رجوع کرے گی تقریر یہ وجود وجود وجود میں تسلسل کے ساتھ غیر نہایت تک۔ جو سلسلہ کہ مترتب موجود ہے ساتھ ہی ساتھ اور یہ محال ہے۔ اگر کہا جائے کہ وجود وجود زائد نہیں ہے وجود پر کیونکہ اُس کی ذات نہیں ہے سوائے وجود کے تو اُس کی ذات (حقیقت) عین وجود ہے۔ اور وجود بذات خود موجود ہے۔ اور جو ماہتیں اُس کے سوا ہیں اُس کے ساتھ موجود ہیں۔ جیسے زمان اپنی ذات سے متقدم اور متاخر ہوتا ہے۔ اور دوسری[1] چیزیں متقدم اور متاخر ہوتی ہیں اُس کے ساتھ۔ ہم کہیں گے جیسے دلالت کی ماہیت کے تعقل نے شک کے ساتھ اُس کے وجود میں وجود کے اُس پر زائد ہونے پر اسی طرح دلالت کرتا ہے تعقل اُس وجود کا جو مضاف ہے ماہیت کی طرف شک کے ساتھ اُس وجود کے وجود میں اس بات پر کہ یہ وجود زائد ہے وجود اصلی پر۔ جہاں تک ہم نے بیان کیا مصنف نے اسی تقریر کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور وہ یہ ہے۔ ﴿ متن ﴾

اتباع مشائین کے مخالفوں نے وجود کو سمجھ لیا۔ اور شک کیا اس امر میں کہ

تقریر جواب

---

[1] یعنے اور اشیاء بذات خود متقدم اور متاخر نہیں ہیں۔ بلکہ جو زمانہ متقدم میں ہیں وہ متقدم ہیں۔ اور جو زمانہ متاخرین میں ہیں وہ متاخر ہیں اشیاء کے لئے۔ تقدم اور تاخر ذاتی نہیں ہے۔ ۱۲

آیا وہ اعیان میں حاصل ہے یا نہیں جیسے اصل ماہیت کے باب میں مشائین نے
کیا تھا (کہ ماہیت کو انھوں نے سمجھ لیا تھا اور شک کیا تھا کہ آیا وہ ماہیت
اعیان میں حاصل ہے یا نہیں ہے) پس وجود کا ایک اور وجود ہوگا جو پہلے
وجود پر زائد ہے جیسے ماہیت پر زائد تھا مشائین کے نزدیک اور اسی سے
لازم آتا ہے تسلسل۔ (شارح کہتے ہیں کہ یہ تقریر درحقیقت نقض[1] اجمالی
ہے۔ اور اس نقض کی نظم (یعنی ترتیب مقدمات) اس طرح ہے کہ کہا جائے کہ
کہ تمھاری دلیل اگر صحیح ہو تو اس سے تسلسل لازم آتا ہے جو کہ ممتنع ہے
پس تالی (یعنی تسلسل) باطل ہے۔ لہذا مقدم بھی باطل ہے۔ اور جو بیان ہے
وہ صحیح ہو گیا کہ عین ماہیت وجود کا وجود نہیں ہے۔ (قول واجب الذات
سے پہلے اس کا وجود عین ماہیت ہے (جیسا کہ مذہب مشائین کا ہے) کیونکہ
اس لئے کہ جب تصور کر لیتے ہیں مفہوم عین ماہیت وجود کا تو ہم کو شک
ہوتا ہے کہ اس کو وجود حاصل ہے یا نہیں ... اور جب ایسا ہوتا ہے
تو ہم کہتے ہیں کہ وجود مشکوک دو حال سے خالی نہیں ہو سکتا یا وہ عین متصور
معلوم ہے یا اس کے سوا اور کچھ ... اور یہ دونوں شقیں باطل ہیں کیونکہ
اگر وہ عین متصور معلوم ہے پس مشکوک عین معلوم ہے۔ اور اس کا فساد ظاہر
ہے (اسی لئے مصنفؒ نے اس شق سے تعرض نہیں کیا) اور اگر غیر متصور معلوم
ہے تو اس کا وجود زائد ہے وجود پر اور پہلا وہ ہے جو عین ماہیت وجود ہے
اور تسلسل ہو جائے گا جس کی تقریر ہو چکی ہے ... مرتبہ سے زیادہ اور یہ محال
ہے۔ اور یہ محال لازم آتا ہے فرض کرنے سے عین ماہیت وجود کے پس عین ماہیت
وجود کا وجود نہیں ہے

شارح کہتے ہیں جب مصنفؒ نے اس شبہ کو باطل کر دیا جس پر بھروسہ
کیا تھا اس مذہب کے ماننے والوں نے (کہ وجود کی ایک صورت اعیان میں ہے

۱؎ نقض اجمالی علم مناظرہ کی اصطلاح ہے۔ جب خصم کی دلیل کو منع کریں مگر یہ نہ کہیں کہ کبریٰ جھوٹ ہے یا صغریٰ اگر کبریٰ یا صغریٰ کو یا دونوں کو متعین کر کے نقض کریں تو وہ نقض تفصیلی ہے۔ ۱۲

کہ زائد ہے ماہیت پر جو اُس سے متصف ہے) نقض اجمالی سے اور ایسا جواب الزامی دیا۔ یعنے جس سے اُن کے مذہب کے خلاف لازم آتا ہے۔ اُس کے بعد مصنفؒ نے نفس الامر میں اس قول کے باطل ہونے پر استدلال کیا (جواب تحقیقی کی طرف مصنفؒ نے توجہ کی) تاکہ مصنفؒ اس امر پر تنبیہ کر دیں کہ کسی حجت کے باطل ہو جانے سے لازم نہیں آتا ہے تناقض مذہب کا۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ مذہب حق ہو اور جو احتجاج اس پر کیا گیا ہے وہ فاسد ہو۔ پس مصنف نے اُن کی حجت کے نقض پر قناعت نہیں کی اور یہ کہا۔ ۱۲

جواب الزامی کے بعد تحقیقی جواب دیا جاتا ہے۔

فساد دلیل سے فساد مدلول لازم نہیں آتا۔

ایک اور وجہ (جو دلالت کرتی ہے اُن کے مذہب کے بطلان پر) یہ ہے کہ اگر وجود ماہیت کے لئے ہو۔ (یعنی ماہیت کا وصف ہو اور زائد ہو ماہیت پر اعیان میں جیسا کہ فرض کیا ہے) پس اس وجود کو نسبت ہوگی ماہیت سے اور اس نسبت کا وجود ہوگا (یعنی نسبت حاصل اور ثابت ہوگی خارج میں جیسا کہ زعم مشائین کا ہے) اور وجود نسبت کو نسبت ہوگی نسبت سے اور تسلسل ہو جائیگا نسبت کے وجودوں کا الی غیر النہایۃ۔ اور یہ محال اس سے پیدا ہوا کہ ہم نے وجود کو زائد فرض کیا تھا ماہیت پر وجود عینی میں۔ پس وجود زائد نہیں ہے ماہیت پر خارج میں۔ بلکہ اُس کا وجود ذہنی ہے۔ ۱۲

اور وجہ:۔ اگر وجود حاصل ہو اعیان میں اور وہ جوہر نہیں ہے۔ کیونکہ وجود اُس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ صفت ہو ماہیات کی۔ اور کوئی جوہر ایسا نہیں ہوتا پس کوئی وجود جوہر نہیں ہے اس دلیل سے۔ اگر اس قیاس[1] کے کبری کو تسلیم کر لیں۔ کیونکہ اجماع متنازعین کا کبری پر ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ وجود شے کی ہیئت ہے شے میں (یعنی عرض ہے) کیونکہ ممکن موجود یا جوہر ہے یا عرض۔ جب وجود جوہر نہیں ہے تو لامحالہ عرض ہے۔ اور جب عرض ہے تو تین حال سے خالی نہیں ہے۔ یا تو اُس کا حصول اس کے محل کے قبل ہو بالذات اور یا مع اس کے یا بعد اس کے ہو۔ اور تینوں

جوہر بذات خود موصوف ہوتا ہے صفت نہیں ہوتا۔

---

[1] قیاس کی صورت شکل دوم ہے۔ ہر وجود صفت ہے کسی ماہیت کی (صغری) موجبہ کلیہ کوئی جوہر صفت نہیں کسی ماہیت کی (کبری) سالبہ کلیہ۔ ہذا کوئی وجود جوہر نہیں ہے (نتیجہ) سالبہ کلیہ۔ ۱۲

قسمیں باطل ہیں۔ پس اسی طرح وجود کا زائد ہونا بھی باطل ہے۔ اسی کی طرف مصنف رح
نے اشارہ کیا ہے) (۱) پس حصول اُس کا مستقل پہلے نہ ہوگا۔ اور اُس کے بعد اُس
کے محل کا۔ اس سے لازم آتا ہے کہ حال قبل اپنے محل کے مستقل پایا جائے نہیں
تو عرض نہ ہوگا۔ کیونکہ محال ہے وجود عرض بغیر محل کے اور مفروض یہی تھا عرض۔
(۲) نہ یہ کہ حاصل ہو محل اُس کے ساتھ کیونکہ شے وجود سے پائی جاتی ہے نہ مع
وجود کے یہ محال ہے۔ کیونکہ محل وجود سے موجود ہوتا ہے نہ اُس کے ساتھ ورنہ لازم
ہوگا ماہیت کو ایک اور وجود سوا اُس وجود کے جس میں ہم کلام کر رہے ہیں اور
یہ محال ہے۔ (۳) نہ یہ کہ بعد محل کے پایا جائے۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ محال ہے اس لیے
کہ اس سے لازم آتا ہے کہ ماہیت موجود ہو قبل اپنے وجود کے۔ پس وجود مقدم
ٹھہرا اپنے اوپر خود ہی یا یہ کہ قبل موجود ہونے کے ایک اور وجود ہو پس کلام کا
سلسلہ چلے گا وجود کے وجود میں تسلسل کے ساتھ غیر نہایت تک۔ اور یہ دونوں
امر باطل ہیں۔ پس جس سے ایسا ہوا وہ بھی باطل ہے۔ ۱۲

اور بھی اس وجہ سے کہ اگر وجود خارج میں زائد ہو جوہر پر تو وہ قائم
ہے جوہر کے ساتھ (یعنی بذریعہ جوہر کے) کیونکہ منجملہ معانی وہ ایک معنے ہے۔ ایسا
کہ اُس سے وصف کیا جاتا ہے جوہر کا۔ اور محال ہے کسی شے کا وصف کرنا
ایسی شے سے جو اس کے ساتھ (اُس کے ذریعہ سے) قائم نہ ہو۔ پس وجود ایک
کیفیت ٹھیری نزدیک مشائین کے کیونکہ وجود ہیئت ہے۔ وجود ہیئت ہے
یعنی عرض۔ اور وہ بمنزلہ جنس کے ہے جملہ اعراض کے لیے۔ اور ایسی ہیئت ہے جو
قار ہے یعنے اُس کے اجزا ایک ہی ساتھ پائے جاتے ہیں بخلاف زمان اور حرکت کے

۵۱۔ یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ مع الوجود اور بالوجود میں کیا فرق ہے۔ جو چیز پائی جاتی ہے وہ موجود
ہو کے پائی جاتی ہے نہ کہ چیز اور اُس کا وجود ساتھ ساتھ ہو۔ ہست ہونا اور ہستی کے ساتھ ہونا
دو علیحدہ مفہوم ہیں۔ ۱۲۔

۵۲۔ مراد یہ ہے جس طرح کہا جاتا ہے کہ جوہر مثلاً سفید ہے یا سیاہ ہے اسی طرح کہا جاتا ہے کہ
جوہر موجود ہے۔ اس کو خوب سمجھ لینا چاہیئے۔ ۱۲۔

اور فاعلیت اور انفعالیت ہے اور اُس کے تصور میں تجزی[۵۱] کی احتیاج نہیں ہے۔ بخلاف کم (کمیت) کے نہ اضافت کی احتیاج ہے کسی امر کی طرف جو وجود اور اُس کے محل (جوہر کی ذات سے خارج ہو[۵۲]) بخلاف چھ اعراض کے جو باقی رہے۔ اور جو چیز ایسی ہو وہ کیفیت ہے۔ جیسا کہ کیفیت کی حد کا مشائین نے بیان کیا ہے۔ اور مشائیہ نے مطلقاً حکم کیا ہے کہ محل مقدم ہے عرض پر۔ خواہ کیفیات سے ہوں خواہ غیر اس کے پس موجود مقدم ہے وجود پر اور یہ ممتنع ہے کیونکہ اس سے لازم آتا ہے تقدم وجود کا خود اپنے اوپر یا یہ لازم آتا ہے کہ قبل اس وجود کے کوئی اور وجود ہو بنا بر اُس تقریر کے جو ہو چکی ہے۔ پھر یہ بھی لازم آتا ہے کہ وجود اعم مطلق نہ ہو اور اشیا سے۔ اور اس کا اعم مطلق ہونا مشہور ہے۔ بلکہ یہ ہے۔ اور اس پر سب کا اتفاق ہے۔ جیسا کہ بحث کرنے والوں میں۔ بلکہ بنا بر تقریر سابق کے کیفیت اور عرضیت اُس سے اعم من[۵۳] وجہ ہے کیونکہ عام ہوتی ہے۔ کیفیت کی وجود اور غیر وجود میں اور اسی طرح عرضیت۔ پ

اور بھی چونکہ وجود عرض ہے وہ قائم ہے محل کے ذریعہ سے۔ محل کے ساتھ قیام کے یہ معنے ہیں کہ وہ محتاج ہے محل کا اپنے تحقق یعنے وجود میں کیونکہ محل اعراض کے وجود کا متقوم ہوتا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ محل موجود ہے وجود سے اور وجود موجود ہے محل سے پس قیام میں دور ہو گیا یعنے وجود محتاج ہوا محل کا اپنے قیام میں اور محل محتاج ہوا وجود کا اپنی ہستی میں۔ لہذا ایک دوسرے کا محتاج ٹھیرا اور یہ محال ہے۔ اس لیے کہ اس سے لازم آتا ہے تقدم شے کا اپنی ذات پر اور اُس چیز پر جو اُس سے مقدم ہے۔ اور یہ محال اسی لیے لازم ہوا کہ ہم نے وجود کی

۵۱۔ اُس کے تصور میں اجزا کا تصور نہیں داخل ہے۔ جیسے زمان یا حرکت کے تصور میں پس وجود ایسا عرض ہے جو بالکلیہ متصور ہے۔ ۱۲۔

۵۲۔ جیسے ابوت محتاج ہے بنوت کی جو اُس کی ذات سے خارج ہے۔ ۱۲۔

۵۳۔ جب کہ بیان ہوا کہ وجود ایک کیفیت ہے اور کیفیت عرض ہے۔ پس وجود سے اعم ہوئی کیفیت اور اُس کی اعم ہوئی عرضیت اور چونکہ وجود کی تقسیم کیفیت اور غیر کیفیت اور عرضیت اور غیر عرضیت میں ہو سکتی ہے اس لیے وہ عام ہوا اس لیے مصنف نے اعم من وجہ کہا۔ ۱۲۔

ایک ہویت (حقیقت) عینی فرض کی تھی۔ یعنے خارج میں اُس کا فیض یعنے وجود خارج میں کوئی حقیقت نہیں رکھتا یہ حق ہے۔ اور جس کسی نے یہ احتجاج کیا اس باب میں کہ وجود زائد ہے اعیان میں کہ اگر ماہیت پر کوئی امر ضم نہ کیا جائے علت کی طرف سے تو وہ عدم پر باقی رہے گی۔ اور اگر ضم کیا گیا کوئی امر تو وہی وجود ہے۔ اور یہ وجود حاصل ہوا اُس کو خارج میں فہو المطلوب اُس کا احتجاج غلط ہے۔ اس لیئے کہ وہ ماہیت فرض کرتا ہے۔ اور پھر اُس پر وجود کو ضم کرتا ہے۔ اور یہ خطا ہے۔ کیونکہ وجود امرِ اعتباری ہے اُس کی کوئی ہویت (ہستی) اعیان میں نہیں ہے تاکہ اُس کو فاعل کا افادہ پہنچے۔ بلکہ جس کو فاعل کا افادہ پہنچتا ہے وہ نفس ماہیت ہے۔ نفس ماہیت عینی فاعل سے مستفید ہوتی ہے۔ نہ کہ اُس کا وجود جیسے مشائیوں کا خیال ہے۔ نہیں تو کلام رجوع ہوگا نفس وجود زائد پر۔ یعنے وہ ماہیت عینی مفروض جس کا افادہ کیا ہے فاعل نے وہ وجود مفروض ہے یا فاعل نے اس وجود مفروض کو کوئی اور امر افادہ کیا ہے۔ وہ وہی وجود ہے جو تھا یا اور کوئی۔ پس اگر فاعل نے افادہ نہیں کیا کسی وجود کا تو وہ عدم پر باقی ہے جیسے پہلے تھا۔ اور اگر افادہ کیا ہے تو وہی وجود ہے تو لازم ہوا وجود کا ایک اور وجود الے غیر النہایۃ۔ اگر کہا جائے کہ فاعل نے نفس وجود کا افادہ کیا ہے نہ وجود وجود کا تو ہم کہیں گے اس طرح فاعل نے نفس ماہیت کا افادہ کیا ہے نہ وجود کا کہ وہ امر اعتباری ہے۔ اگر کہا جائے کہ جس چیز کا فاعل نے افادہ کیا ہے وہ وجوب ہے نہ وجود تو ہم کہیں گے کہ کلام رجوع کرے گا وجوب کی طرف جس طرح عود کیا تھا وجود کی طرف۔ کیونکہ فاعل وجوب نے کوئی شے افادہ نہیں کی تو وہ عدم پر باقی ہے۔ اور اگر کسی امر کا افادہ کیا تو اُس کی طرف کلام عود کرے گا۔ پھر

معلوم ہو کہ اتباع مشائین کہتے ہیں کہ ہم تعقل انسان کا بغیر وجود کے کرتے ہیں۔ مگر بغیر حیوانیت کے نہیں کرتے۔ پھر

اسی طرح بغیر نسبت اور اجزا[۱] انسان کے ہم کو انسان کا تعقل نہیں ہوتا ہے۔ اس قیاس سے وجود جزء انسان نہیں ہے۔ اور نہ اُس کی ذات ہے۔ ورنہ ممکن

---

[۱] مثلاً نطق یا جوارح و اعضا و حواس وغیرہ کہ نفسِ انسان میں داخل ہیں۔ ۱۲۔

نہ ہوتا تصور انسان کا بغیر تعقل وجود کے۔ بلکہ تعقل وجود کا زائد ہے انسان پر اعیان
(وجود خارجی) میں اور یہی مطلوب ہے۔ اور اس کا دفع اگرچہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ
وجود کے جزو انسان نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وجود زائد ہو انسان پر اعیان
(وجود خارجی) میں۔ کیونکہ جائز ہے کہ زائد ہو انسان پر اذہان (وجود ذہنی) میں۔
لیکن مصنف نے اس کو اس وجہ سے دفع نہیں کیا بلکہ ایک اور وجہ سے۔ کیونکہ مشائین
کے کلام میں ایک تناقض شامل ہے۔ جس سے تعجب کرنا بجا ہے اسی لیے مصنف نے کہا کہ

عجب یہ ہے کہ حیوانیت کی نسبت سے طرف انسان کے کوئی معنے اس کے
سوا نہیں ہیں کہ حیوانیت موجود ہے انسانیت میں خواہ ذہن میں خواہ عین (خارج)
میں پس مشائین نے حیوانیت کی نسبت میں طرف انسانیت کے دو وجود مان لیے
ایک حیوانیت کے لیے جو انسانیت میں ہے۔ اور دوسرا لازم آتا ہے انسانیت کا
وجود تاکہ اس میں کوئی چیز پائی جائے۔ لہ

بیان تناقض کا یہ ہے کہ جب کہ مشائین نے یہ تسلیم کر لیا کہ انسان کا تعقل
ممکن نہیں ہے جب تک حیوانیت کی نسبت انسان سے نہ ہو لیکن نسبت حیوانیت
کی انسان سے ممکن نہیں ہے کہ متصور ہو بغیر اس کے کہ دونوں (منسوب اور منسوب الیہ)
کے وجود نہ تسلیم کیے جائیں۔ کیونکہ اس نسبت کے معنے ہیں حیوانیت کا انسان میں ہونا
اور کوئی شے دوسری شے میں نہیں ہو سکتی جب تک کہ دونوں موجود نہ
ہوں اس لیے کہ محال ہے کہ معدوم معدوم [illegible] ممکن [illegible]
تعقل انسان کا بغیر وجود کے اور مشائیوں نے کہا تھا کہ ممکن
ہے حصول [illegible] پھر یہ کہ بعض اتباع مشائین نے الہیات کے کل مسائل کی بنا وجود پر کی ہے ؑ

لہ۔ یہاں انسانیت گویا بمنزلہ ایک ظرف کے ہے جس میں حیوانیت گویا مظروف ہے پس ظرف اور مظروف دونوں کا موجود ہونا لازمی ہے۔ لہذا مشائین نے اس بیان میں کہ انسانیت میں حیوانیت ہے دو وجود تسلیم کر لیے ہیں۔ اور پھر وہ کہتے ہیں کہ بغیر وجود کے انسان کا تعقل ممکن ہے۔ یہ تناقض صریح ہے۔ ۱۲۔

ؑ۔ یعنی وجود کو بنا قرار دے کے اسی پر تمام نظام الہیات کا قائم کیا ہے۔ جیسے کتب حکمت مشائیہ کے مطالعہ سے واضح ہو سکتا ہے۔ ۱۲۔

کیونکہ علم الٰہیات کا موضوع اُن کے نزدیک وجود ہے ۔ اسی طرح حقیقت واجب کی
جو تمام ماہیات ممکنہ اور وجودات عرضیہ کا مبدء ہے ۔ لیکن وجود چند معنے کے لیے
بولا جاتا ہے جو معانی اختلاف رکھتے ہیں ۔ مگر اُن سب کا اشتراک اس امر میں ہے
کہ وہ سب اعتبارات عقلیہ ہیں جو مضاف ہیں ماہیات خارجیہ پر مثل نسبتوں اور
رابطوں اور زمانوں کے ۔ اسی سے کہا ہے مصنف نے !

کبھی وجود بولا جاتا ہے اُن نسبتوں کے لیے جو اشیا کی طرف ہیں ۔ جیسے
نسبت شے کی طرف زمان اور مکان کے کہ یہ دونوں عقلی اعتبار ہیں جیسے کہا جاتا ہے شے
موجود ہے گھر میں بازار میں ذہن میں ۔ خارج میں ۔ زمانہ میں اور مکان میں پس لفظ
وجود مع لفظ فی (میں) سب کا ایک ہی معنے میں ہے ۔ ۱۲

پس مصنف نے ان مثالوں میں مضاف کیا ہے اعتبارات عقلیہ کو اور وہ
نسبتیں ہیں جو ہے طرف مکانوں کے اور زمانوں کے جن کا ذکر مثالوں میں ہے ۔
اور نسبت زمان اور مکان کی طرف ماہیتوں کے ہے جو خارج میں موجود ہیں ۔ اور
تعبیر کی ہے اُن کی وجود سے ۔ ۱۲

اور اطلاق وجود کا بمقابلہ رابطوں کے ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے زید
پایا جاتا ہے ۔ کاتب یہاں لفظ پایا جاتا ہے ۔ جو معنی موجود کے ہے ۔ بجائے رابطہ
لفظ ہے کے ہے ۔ زید کاتب ہے ۔ میں ہے ۔ اس مثال میں تعبیر کیا ہے محمول کی
نسبت کو طرف موضوع خارجی زید کے لفظ پایا جاتا ہے سے ۔

کبھی کہا جاتا ہے حقیقت پر اور ذات پر جیسے کہا جاتا ہے ذات
شے اور حقیقت شے اور وجود شے اور عین شے (یعنے حقیقت شے کی)
اور نفس شے یعنے ذات شے ۔ پس ہمارے قول میں وجود شے بمعنی حقیقت
شے و ذات شے کے ہے ۔

کبھی تعبیر کرتے ہیں اضافت حقیقت اور ذات کی ۔ کہ یہ دونوں اعتبارات
عقلیہ سے ہیں ۔ طرف ماہیت خارجیہ کے وجود سے ۔ پس لیا جاتا ہے لفظ وجود
تمام مقامات استعمال میں جو استقرار سے معلوم ہوئے ہیں اعتبارات عقلیہ کے لیے
اور مضاف کیا جاتا ہے طرف ماہیات خارجیہ کے (بعض نسخوں میں بجائے خارجیہ

خارجیہ ہے) پھر تعبیر کرتے ہیں انہیں کو وجود سے۔ پس مفہوم وجود جیسے اُس کے مقامات
استعمال سے معلوم ہوتا ہے محض اعتبار عقلی ہے جو حاصل ہوتا ہے اعتبارات
عقلیہ کی اضافت سے طرف ماہیات خارجیہ کے۔ اور یہ یعنی اعتبارات عقلیہ کو اخذ
کرنا اور اُس کو مضاف کرنا طرف ماہیات خارجیہ کے لفظ وجود سے بلکہ جس پر دلالت
کی ہے استقراء نے وہ یہ ہے کہ وجود ایک امر اعتباری عقلی ہے۔ اور جو کچھ لوگ اس سے
سمجھتے ہیں برہان سے جس کا سمجھنا ضروری ہوتا ہے کہ وجود امر عقلی ہے اور اُس
کی کوئی ہویت اعیان میں نہیں ہے۔ تو

(شارح فرماتے ہیں تحقیق اس مقام میں یہ ہے کہ صفات دو قسم کے ہیں۔ ایک
وہ جن کا وجود ذہن میں بھی ہے۔ اور عین (خارج) میں بھی جیسے سفیدی۔ دوسرے وہ جن کا
وجود صرف ذہن میں ہے۔ اور وجود عینی اثر کا یہی ہے کہ وہ ذہن میں ہے مثل نوعیت
کے کہ وہ محمول ہو انسان پر اور جزئیت جو محمول ہو زید پر۔ ہمارا یہ کہنا زید جزئی ہے
اعیان میں اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ جزئیت کی ایک صورت اعیان میں ہے جو
قائم ہے زید کے ساتھ۔ اور جس طرح یہ لازم نہیں ہے کسی شے کے اعیان میں جزئی
ہونے سے کہ جزئیت کا ایک وجود زائد ہے۔ اُس شے پر اعیان میں اسی طرح کسی شے
کے وجود سے اعیان میں یہ لازم نہیں آتا کہ وجود کی ایک ماہیت ہو کہ وہ زائد ہو اُس شے
پر اعیان میں۔ پس وجود ایک صفت عقلی ہے۔ مضاف کرتی ہے عقل کبھی تو اُس
کو ایسی چیزوں کی طرف جو خارج میں موجود ہے اور کبھی ایسی شے کی طرف جو ذہن میں ہے۔
اور کبھی حکم مطلق کرتی ہے (یعنی بغیر قید خارج و ذہن کے جس کی یعنی جس حکم کی)
نسبت برابر ہے خارج اور ذہن کی طرف [illegible] وجوب اور امکان اور امتناع اور اس کے
مثل [illegible] کے سب اسی قبیل [illegible] جو ہم نے
بیان کر دیا ہے تو باطل ہو گیا[2] [illegible] پر انھوں نے اپنے امر کی بنا کی تھی اگر مشائین

---

[1] ۔ ان کو یعنی حقیقت اور ذات وغیرہ ۱۲۔

[2] ۔ [illegible] نے اپنے علم الہٰیات کی بنا وجود پر کی ہے۔ اور وجود کا
محض اعتبار عقلی ہونا ثابت ہو گیا تو ان کا تمام علم الہیات [illegible] کل فلسفہ وجود باطل ہو گیا۔ اس لئے کہ
فلسفہ میں [illegible] الا [illegible] ہے۔ اور وجود اعیان میں نہیں ہے ۱۲۔

وجود سے یہی مراد لی ہے جو لوگ سمجھتے ہیں اور اگر مشائیوں کے نزدیک وجود کے کوئی اور
معنے ہوں جو مفہوم عوام الناس کے علاوہ ہے اور جس پر برہان قائم کی گئی ہے تو مشائین
کا بیان اپنے دعووں میں کہ وجود اظہر اشیاء ہے اس میں وہ متہم ہیں۔ یعنے یہ کہنا
اُن کا غلط ہے کہ وجود اظہر اشیاء ہے اور اس کی تعریف کسی اور شے سے جائز
نہیں ہے اس لئے کہ جو اظہر اشیاء ہے وہ وجود تو ایک امر اعتباری عقلی ہے
جس کو سب سمجھتے ہیں جس کا خارج میں موجود ہونا محال ہے۔ کجا یہ کہ کسی شے
کی حقیقت وجود میں یا اس کے جزء میں ہو۔ اور وہ اس وجود کے بارے میں نہیں
کہتے۔ اور جس وجود کے بارے میں کہتے ہیں وہ غیر مفہوم ہے۔ پس اُن کی بات قابل
سماعت نہیں ہے جب تک وہ صاف صاف بیان کریں جو کچھ اُن کے دل میں
ہے۔ اور اپنے ما فی الضمیر کو ثابت کریں تاکہ اس کی صحت یا فساد سمجھا جا سکے۔ اور
معلوم ہو کہ وحدت (اور وہ تعقل ہے ہویت کے عدم انقسام کا) کے بھی یعنے نہیں
ہیں کہ وہ زائد ہے شے پر عیان میں۔ ورنہ وحدت ایک شے ہوگی منجملہ اشیاء (کیونکہ
مفروض یہ ہے کہ وہ ایک شے واحد ہے۔ موجودات سے کہ ثابت ہے اپنے
موصوف کے لئے۔ پس اس کے لئے بھی وحدت ہے کیونکہ واحد وہی ہے جس کے
لئے وحدت ہو۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ایک ہے اور بہت سے ایک ہیں۔ جیسے
کہا جاتا ہے شے ہے اور بہت سی شے بھی ہیں۔ وحدت اور کثرت دونوں عارض ہوتی
ہیں۔ ماہیت وحدت کو لازم ہو جاتا ہے ایک وحدت اور بہت سی وحدتیں جیسے
کہا جاتا ہے ایک شے اور بہت سی اشیاء جب کہ واحد ایک وحدت رکھتا ہے
اور بہت سے واحد (آحاد) بہت سی وحدتیں رکھتے ہیں۔ استعمال کیا جاتا ہے واحد
اور آحاد کا بدلے میں وحدت اور وحدات کے۔ کیونکہ ان دونوں میں تلازم ہے۔ ؏
پس اگر ماہیت[2] اور وحدت یہ دو زائد دو چیزیں ہیں یعنے ایک تو وحدت

---

[1] کیونکہ وجود کا ظاہر (معروف) ہونا فرع ہے اس کے موجود ہونے کی جب وہ موجود ہی نہیں تو اس میں کسی شے کا ہونا کیا معنے رکھتا ہے ۱۲

[2] یعنے اس ماہیت کی ایک وحدت ہے اور اس وحدت کی ایک وحدت ہے اور پھر وحدت کی وحدت الم جرا ۱۲

دوسری وہ ماہیت جس کو وحدت عارض ہو تو اُن میں ہر ایک کی ایک وحدت ہوئی
اور اُس سے محالات لازم آتے ہیں۔ اُن میں سے محال (۱) ایک یہ ہے کہ جب ہم
نے کہا کہ وہ دو ہیں تو ماہیت بغیر وحدت کے ایک وحدت رکھتی ہے اور اس کی طرف
لازم رجوع کرے گا تسلسل کے ساتھ غیر نہایت تک اور اُن میں سے محال (۲) اگر وحدت
کی وحدت ہو تو رجوع کرے گا کلام اُس کی وحدت کی طرف۔ پس مجتمع ہو جائیں گی صفات
مترتبہ غیر نہایت تک اور یہ ظاہر ہے زیادہ بسط اور تقریر کی ضرورت نہیں ہے اور
[illegible] یہ حاصل ہے۔ یعنے وحدت ایک امر عقلی اعتباری ہے۔ فقط پس کثرت
بھی عقلی [illegible] کیونکہ وہ مرکب ہے وحدات سے اور جب عدد ایک کثرت ہے جو
[illegible] سے پیدا ہوتی ہے (غرض مصنف کی یہی تھی کہ اعداد کو امور اعتباریہ
[illegible] اس لیے مصنف نے کثرت کو عدد سے تعبیر کیا۔ اور یہ کہا۔ ۱۲)
پس عدد بھی امر عقلی ہے۔ کیونکہ عدد جب آحاد (اکائیوں) سے بنتا ہے اور
[illegible] عقلی ہے پس واجب ہے کہ عدد بھی ایسا ہی ہو۔ جیسے بیان ہو چکا
[illegible] ہے جو قائم ہے نفس کے ساتھ جس سے پہچان ہوتی ہے قلیل و کثیر
[illegible] تا قیس لی۔ ۱۲

وجہ دیگر اس بیان میں کہ عدد ایک امر عقلی [illegible] ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ
چار اگر عرض ہے جو قائم ہو انسان کو مثلاً پس یہ چار ہر ایک شخص میں ہے اُن چار شخصوں
سے [illegible] اور ایسا نہیں ہے۔ ورنہ ہر شخص چار ہوتا۔ یا چاروں سے ہر ایک میں
ایک حصہ چار کا ہوتا۔ اور یہ حصہ ظاہر ہے کہ [illegible] نہیں ہو سکتا ہر ایک میں۔ مگر [illegible]
جس کا کوئی وجہ خارج میں نہیں ہے مگر عقل میں ہے۔ پس مجموع چار ہوئے (اربعیتہ)
کا بھی کوئی اور محل نہیں ہے مگر عقل کیونکہ چار مرکب ہے اکائیوں سے وہ سب عقلی
ہیں تو مجموعہ بھی عقلی ہوا۔ کیونکہ اس فرض کے ہر واحد کا ایک محل[1] خارجی ہے۔ یعنے
وہ شخص جس کے ساتھ وہ وحدت قائم ہے نہ مجموعہ اُس کا۔ کیونکہ ہر واحد میں اربعیت
نہیں ہے اور نہ اربعیت سے کچھ بھی۔ پس اس فرض سے بھی سوائے عقل کے کوئی

---

[1] یعنے اگر محل خارجی شخص کو فرض کیا جائے تو وہ محل وحدت ہے [illegible] اربعیت۔ ۱۲

شائع نہیں ہو سکتی۔ پس امکان کوئی شے قائم بذات خود نہیں ہے۔ نہیں تو وصف ماہیت کا اُس سے محال ہوتا۔ اور نہ امکان واجب الوجود ہے۔ کیونکہ اگر وہ واجب الوجود ہوتا تو بذات خود قائم ہوتا اور اِس کا محتاج نہ ہوتا۔ کہ اُس کو مضاف کریں دوسرے موضوع کی طرف۔ کو

جب امکان نہ نفس ماہیت ہے نہ واجب الوجود ہے اور نہ شے قائم بذات خود ہے۔ بلکہ ماہیت کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ پس ممکنات کی ماہیتوں پر اعیان میں زائد نہیں ہے۔ یعنے امکان خارج میں کوئی امر ثابت نہیں ہے ورنہ امکان چاہیئے کہ موجود ہو اور نہیں ہو۔ کیونکہ موجود خارجی کا حصہ ہے۔ واجب اور ممکن میں۔ واجب نہیں ہے ممکن ہوتا۔ پس امکان کے امکان کا تعلق قبل اُس کے وجود کے ہوگا۔ یعنے وجود امکان کیونکہ جو شے پہلے ممکن نہ ہو وہ موجود نہیں ہو سکتی۔ بنا بر تقریر استدلال سابق پس امکان امکان نفس وجود امکان نہیں ہے۔ کیونکہ امکان امکان سابق ہے وجود امکان پر اور وجود کسی شے سے سابق ہو وہ اور مسبوق ایک شے نہیں ہو سکتی کیونکہ شے کا اپنی ذات کے پہلے ہونا ممتنع ہے۔ اور رجوع کرے گا کلام اسی طرح امکان امکان یعنے امکان امکان امکان کی طرف الی غیر النہایت اور یہ لیجائیگا سلسلہ کی طرف جس کے احاد کا اجتماع ترتیب کے ساتھ ممتنع ہے۔ پس امکان اور اُس کے دونوں قسیم یعنے (امتناع و وجوب) امور عقلیہ ہیں جو حاصل ہوتے ہیں عقل میں ان تصوروں سے جن کا اسناد وجود خارجی کی طرف ہوتا ہے۔ اور وہ تصورات خارج میں موجود نہیں ہیں۔ اگرچہ عقلاً زائد ہیں اُس چیز پر جو اُن سے متصف ہو۔ کو

ایسے ہی وجوب بھی زائد نہیں ہے خارج میں ماہیت واجب پر۔ بلکہ وجوب بھی امر اعتباری ہے۔ کیونکہ وجوب صفت ہے وجود کی کہا جاتا ہے (وجود واجب) جیسے کہا جاتا ہے (وجود ممکن) پس اگر زائد ہو وجوب وجود پر (جیسے خصم یعنے مشائی کہتا ہے) اور بذات خود قائم نہیں ہے۔ کیونکہ وہ ایک صفت ہے جو اپنے تقرر کے لیئے موصوف کی محتاج ہے۔ پس وجوب ممکن ہوا۔ (کیونکہ ممکن غیر کا محتاج ہوتا ہے) اور جب وجوب ممکن ہوا اور ہر ممکن کا وجوب غیر سے ہوتا ہے۔ اور امکان بذات خود۔ کو

لہذا وہ وجوب بھی ہوا اور ممکن بھی تو چلے گا فرض ہونا اُس کے امکانات
اور وجوبات کا مترتب ہوتے غیر نہایت تک۔ کیونکہ ہر وجوب و امکان ممکن
ہے مع اس امر کے کہ ہر ممکن کے لیئے وجوب و امکان ہے۔ پس لازم آئے گا ایک
سلسلہ غیر متناہی مع ترتیب و معیت۔ اور تم کو اس کا محال ہونا معلوم ہو چکا ہے
اور وجوب شے کا قبل شے کے ہوتا ہے۔ لہذا وجوب شے نہیں ہے۔ یعنے وجوب
کسی شے کا نفس شے نہیں ہوتا کیونکہ جو چیز سے پہلے ہو وہ غیر ہے۔ شے لیکن کہ وجوب
ہے۔ لہذا یہ وجوب پہلے تھا کیونکہ پہلے شے واجب ہوتی ہے پھر موجود ہوتی ہے۔
اور پہلے موجود ہو کے پھر واجب نہیں ہوتی تو تم کو معلوم ہو چکا ہے۔ جب تک
واجب نہ ہو موجود نہ ہوگی۔ پھر وجود کا سبب ہوتا ہے۔ خواہ یہ وجوب بالذات
ہو خواہ بالغیر اور وجوب کا وجود ہے (یعنے خصم کے نزدیک) پس وجوب
ایک دوسرا وجوب ہوگا اُس کے موجود ممکن ہونے کے سبب سے۔ اس امر سے
کہ جب تک واجب نہ ہو موجود نہیں ہو سکتا۔ اس طرح لازم آتا ہے ایک
سلسلہ وجود کے مکرر ہونے سے وجوب پر اور وجوب کے مکرر ہونے سے وجود پر
غیر متناہی طور سے۔ اور یہ سلسلہ مرکب ہے مترتب وجوبات سے جو ایک ساتھ ہوتے
ہیں۔ اور یہ ممتنع ہے۔ جیسے پہلے بیان ہو چکا ہے۔

جب تم کو یہ معلوم ہوا تو اب یہ سمجھو کہ نوع کی دو قسمیں ہیں۔ بسیط اور
مرکب۔ اگر نوع اس طرح حاصل ہو ذہن[1] میں متغائر ذاتیات سے ذہن میں ہو
اور اس کے ساتھ ہی خارج میں بھی غیریت رکھتے ہوں یعنے ذاتیات سے ہر ایک
کی ساخت دوسرے کی ساخت سے جدا ہو خارج میں تو یہ نوع مرکب خارجی
ہے۔ جیسے نباتات کہ وہ شریک ہے جسمیت میں جماد کے ساتھ اور ممیز ہے
جماد سے نمو میں۔ کیونکہ اُس کا جسم ہونا خارج میں ایک جداگانہ ساخت ہے اُس
کے نفس نامیہ رکھنے سے خارج میں۔ کیونکہ اگر دونوں ساختیں ایک ہی ہوتیں تو
نفس نامیہ کے زوال کے بعد جسم کا باقی رہنا ممتنع ہوتا اور تالی باطل ہے جیسا کہ

[1] یعنے ذہناً نوع حاصل ہو ذاتیات سے کہ وہ عندالذہن ایک دوسرے سے غیریت رکھتے ہوں۔ ۱۲ منہ

شہادت سے (یعنے نفس نامیہ کی فنا کے بعد جسم باقی رہتا ہے) اسی لئے کہتے ہیں کہ نبات پہلے جسم بنایا گیا اور پھر نبات (روئیدگی) بنائی گئی۔ ؎
اور اگر ذاتیات خارج میں متغائر نہ ہوں بلکہ ہر ذاتی کی ساخت خارج میں بعینہٖ دوسرے کی ساخت ہو تو وہ نوع بسیط خارجی ہے۔ اگرچہ مرکب ذہنی ہو۔ مرکب ہے ذاتیات سے نزدیک مشائین کے۔ اور مرکب ہے عرضیات سے نزدیک مصنفؒ کے۔ موافق قول مصنفؒ کے اس کے بعد اور صورت سیاہی کی عقل میں مثل اُس کی صورت کے ہے حس میں یعنے وہ بسیط ہے عقلاً۔ اور یہ واجب نہیں ہے کہ جو کچھ ذہن میں ہو وہ مطابق ہو عین (یعنے خارج) سے الاجب کہ امور خارجیہ پر حکم کیا جائے امور خارجیہ سے۔ اور ہر چیز جو محمول ہو کسی چیز پر وہ اس لئے محمول ہو کہ مطابق صورت عینی کے ہے۔ مثلاً جزئیت حمل کی جاتی ہے زید پر اور اسی طرح حقیقت من حیث حقیقت اور یہ دونوں نہ اُس کی ذات کی صورتین ہیں اور نہ کوئی صفت ہے اُس کے صفات سے۔ بلکہ یہ دونوں اُس کی ایسی صفتیں ہیں جو سوا ذہن کے کہیں نہیں موجود ہیں۔ اور یہی حال جنس اور فصل کا ہے۔ ان دونوں کے جزو ماہیت ہونے کے یہ معنے ہیں کہ ان دونوں سے اس کی حد بنتی ہے۔ پس وہ محدود پر حمل کی جاتی ہیں اور حد پر حمل نہیں کی جاتیں۔ کیونکہ کسی شے کا جزو حقیقی اُس شے پر محمول نہیں ہوتا۔ اور یہ مثل سیاہی کے ہے کہ وہ شریک ہے سفیدی کا رنگ ہونے میں اور ممیز ہے سفیدی سے قابضیت[۱] بصر میں۔ پس سیاہی کا اعیان میں رنگ بنجانا (جعل[۲]) بعینہ اس کا اعیان میں سیاہ بنجانا ہے۔ کیونکہ دونوں کا وجود ایک ہے۔ اگر دونوں جعل (ساختیں) جداگانہ ہوتیں تو ممکن ہوتا باقی رہنا رنگ[۳] کا بغیر سیاہی کے۔ اور یہ باطل ہے۔ کیونکہ اگر سیاہی نہ موجود ہو تو رنگ بھی موجود نہ رہے۔ اور جب تک رنگ ہے تو وہ سیاہ بھی ہے۔ اور یہ بھی احتمال نہیں ہے کہ رنگ رہے

۱۔ قابضیت بصر۔ روکنا نگاہ کا سیاہ قابض بصر ہے۔ ۱۲۔

۲۔ جعل بمعنی بنانا یا بنوٹ فارسی ساخت۔ ساختن سے۔ ۱۲۔

۳۔ یعنے مجرد رنگ جو نہ سیاہ ہو نہ سفید نہ زرد نہ اور کوئی رنگ خارج میں اس کا موجود ہونا محال ہے ۱۲

اور سیاہی نہ رہے۔ بلکہ کوئی اور رنگ ہو جائے۔ سوائے اُس رنگ کے۔ کیونکہ محال ہے کہ انسلاخ[51] (جدائی) ہو اُس فصل کا اور پایا جائے اور فصل پایا نہ جائے کوئی فصل بھی (محض رنگ باقی رہے) فصل سے مجرد ہو کے۔ اور اسی لئے نہیں کہتے کہ سیاہی بنگئی رنگ پھر بن گئی سیاہی۔ جیسے یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ یہ شے سیاہ بن گئی۔ پھر رنگ بن گئی۔ بلکہ ایک ہی شے کا جعل خارج میں کہا جاتا ہے۔ لہٰذا انواع مرکبہ کے اجناس اور فصول خارج میں جدا جدا ممیز ہوتے ہیں۔ اس معنے سے وجود اُس چیز کا جو جنس کا مصداق ہو مثل جسم کے اُس وجود سے مغائر ہے جو فصل کا مصداق ہو یعنے نفس نامیہ سے۔ بخلاف بسیط کے۔ آپس میں وجودات اُن کے اجناس کے نہ مغائر ہیں اُس شے بسیط کے وجودات سے اور نہ اُس کے فصول کے وجودات سے۔ گو مغایرت ہو عقل میں اور عقلاً وہ مرکب ہو کیونکہ ترکیب ذہنی حاصل ہوتی ہے تصور کی تکرار سے عموم و خصوص میں اس لئے کہ بیاض اور سواد متشابہ ہیں لونیت میں اور [illegible] قابضیت بصر اور تفریق بصر سے۔ اور اس لئے کہ ممکن ہے تصور کیا جائے سیاہی (سواد) کا اس حیثیت سے کہ وہ رنگ ہے۔ اور یہ (تصور) عام ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ وہ قابض بصر ہے اور یہ (تصور) خاص ہے۔ پس جب دو بار آئے دو تصور اور قید لگائی عام کے ساتھ خاص کی لازم ہوئی ترکیب ذہن میں اگرچہ بسیط ہو خارج میں۔ پس سواد بالکلیہ بسیط ہے۔ اور اسی طرح بیاض اور اُن میں سے کسی ایک کی ذات میں ایسی چیز نہیں ہے جو مطابق ہو دوسرے کی ذات کی کسی شے سے جس میں۔ بلکہ عقل میں۔ اور نوع بسیط خارجی کی طرف مصنفؒ نے اشارہ کیا ہے۔)

معلوم ہو کہ لونیت سواد کی یعنے لونیت اس لون خاص کی کہ وہ نوع بسیط ہے نہیں ہے لونیت[52] مع کسی دوسری شے یعنے قابضیت بصر کے مثلاً بعض نسخوں میں ہے نہیں ہے دوسری چیز سوائے سواد کے اعیان میں۔ اُس کا لون بنایا جانا بعینہ اُس کا

---

[51] سلخ کے معنے پوست باز کردن کھال کھینچنا۔ انسلاخ کھال کھینچ جانا محاورہ عرب ہے انسلخ الحیۃ من جلدہا۔ سانپ نے کھینچلی جھاڑی۔ فلسفہ میں کسی چیز کا کسی سے جدا ہو جانا ایسی چیز جو اُس کے ساتھ پیوستہ تھی۔ ۱۲۔

[52] یعنے سواد = لون + قابضیت بصر خارج میں کوئی شے نہیں ہے۔ بلکہ محض سواد ہے۔ ۱۲۔

سواد بنایا جاتا ہے (دو جعل نہیں ہیں ایک ہی جعل ہے) یعنے لون اور سواد کا وجود دونوں کا ایک ہی ہے۔ کیونکہ اگر لونیت کا ایک وجود ہو اور خاص سواد کا ایک اور وجود ہو تو جائز ہوگا لاحق ہونا ہر خصوصیت کا جیسا اتفاق پڑے۔ یعنے جو چیز چاہیے لونیت کے ساتھ ہو جب کہ کوئی خصوصیت لینے مثلاً قابضیت بصر لونیت کی شرط نہیں ہے نہیں تو کیوں ممکن ہوتا اُس رنگ کا ضد مثلاً تفریق بصر بیاض کی اور اس کے سوا اور کسی رنگ کی جیسے حمرت (سرخی) اور مثل اُس کے اور جو رنگ پیدا کے مخالف ہو۔ اور یہی مراد ہے مصنفؒ نے اس قول سے) اور مخالف اُس کے۔ اور جب کوئی ایک خصوصیت اون کے وجود کی شرط نہیں ہے۔ یا وجود اس بات کے کہ اُس کا وجود خصوصیات کے وجود سے جدا ہے پس جائز ہوگا تعاقب۔ یعنے پے در پے آکے ملنا خصوصیات کا لونیت کے ساتھ اس طرح کہ باقی رہے لونیت اور فنا ہو جائے سیاہی اور ملجائے اُس سے سفیدی۔ جیسے ہیولیٰ باقی رہتا ہے۔ اور صورت زائل ہو جاتی ہے مثلاً ہوائیت اور دوسرے ملجاتی ہے۔ مثلاً مائیت اور تالی باطل ہے پس مقدم بھی اُس کے مثل باطل ہے۔ پس ذاتیات انواع بسیط کے خارج میں ایک ہی شے ہے نہ اُس میں دو جعل ہیں نہ دو وجود ہیں۔ پس نوع بسیط خارج میں شے واحد ہے۔ اُس کے ذاتیات جدا گانہ ایک دوسرے کے غیر نہیں ہیں اعیان میں اگرچہ مفہوم عقلی میں مغائرت ہو اور ذہن میں ترکیب ہو۔ دلیل اس بات پر کہ لونیت اعتبار عقلی ہے۔ جو زائد نہیں ہے اس کے انواع پر خارج میں مصنفؒ کا یہ قول ہے۔ اور بھی اگر لونیت کا کوئی وجود مستقل ہوتا تو وہ ہئیت ہوتا (یعنے عرض) کیونکہ عرض ہر ایسا موجود ہے جو حلول کیے ہوئے (سمایا ہوا ہو) دوسرے وجود میں اور اس میں کلیۃً پھیلا ہوا ہو[۲] (یعنے حلول سریانی ہو) پس لونیت اگر فرض کی جائے تو یہ ہئیت

---

[۱] ۔یعنے رنگ کے لیے کسی خاص رنگ کی شرط نہیں ہے کہ سیاہ رنگ یا سبز رنگ ہو ورنہ رنگ کا وجود نہ ہوگا۔ بلکہ ہر رنگ رنگ ہو سکتا ہے۔ ۱۲۔

[۲] ۔حلول دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک طریانی۔ دوسرا سریانی۔ طریانی کی مثال قلم سطح کاغذ پر سریانی یعنے کل اجزا میں سما جانا۔ جیسے سفیدی کاغذ میں یا چونے میں۔ ۱۲۔

موجود ہوگی سواد میں - پس سواد چاہئیے کہ موجود ہو اُس کے پہلے - کیونکہ حال محل کا محتاج ہوتا ہے نہ اس کے ساتھ یعنے لونیت اور سواد ایک ساتھ نہیں ہو سکتے بنا بر اس فرض کے جس پر سب کا اتفاق ہے - اس فرض سے سواد کا نام لون نہ ہوگا اور نہ لون اُس سے اعم ہوگا - اور یہ سب باطل ہے - یا لونیت سواد کے محل میں موجود ہوگی پس سواد دو عرض ہوئے - لون اور اُس کی فصل نہ ایک عرض - با وجودیکہ عقل حکم کرتی ہے کہ سواد ایک ہی شئے محسوس ہے - اُس میں کثرۃ نہیں ہے - وہ عرض واحد ہے جو اجسام کے ساتھ قائم ہے - پس لون نفس سواد ہے - اعیان میں اور زائد ہے سواد پر ذہن میں - ۱۲

اضافات بھی اعتبارات عقلیہ ہیں - یعنے اُن کا کوئی وجود اعیان میں نہیں ہے - کیونکہ مثلاً اخوت (برادری) اگر ہیئت ہو کسی شخص میں یعنے عرض موجود ہو کسی شخص مثلاً زید میں تو اُس کو ایک اضافت ہو - ایک دوسرے شخص کی طرف مثلاً عمرو - اخوت چونکہ مقولہ اضافت سے ہے تو ضرور ہے کہ دو شخصوں میں ہو یا دو سے زیادہ شخصوں میں اور ایک اضافت ہو اُس کو اپنے محل سے یعنے شخص زید سے پس دو اضافتیں ہوئیں ایک دوسرے سے علٰحدہ - کیونکہ متضائفین جدا جدا ہیں - اضافت اصلیہ سے یہ دونوں ضرورۃً جداگانہ ہیں - کیونکہ اگر اضافت اصلیہ کو ایک ہی ذات فرض کریں - اور اضافتیں دو ہوں دو جداگانہ شخصوں کی طرف اور دونوں ایک دوسرے کے غیر ہیں - پس کیونکر ہو سکتا ہے کہ یہ دونوں اضافتیں بعینہٖ اضافت اصلی ہوں - لہٰذا معلوم ہوا کہ دونوں اضافتوں سے ہر ایک جداگانہ موجود ہے - اضافت اصلیہ سے پھر وہ اضافت جو اُس اضافت کو اپنے محل سے ہے - کلام اُس کی طرف رجوع کرے گا - کہ وہ ایک موجود ہے منجملہ موجودات جو غیر ہے اضافت سابقہ سے طرف اُس محل کے اور اضافتین مسلسل ہو جائیں گی بر وجہ ممتنع - کیونکہ وہ مترتب اور مجتمع ہیں ایک ساتھ اور یہ محال ہے اور یہ محال اس لئے لازم آیا کہ ہم نے اضافت کو خارج میں موجود فرض کیا تھا -

---

۵۱ - ایک اضافت زید کی طرف اور ایک اضافت عمرو کی طرف - ۱۲ -

پس اضافتین اور وہ جن کا ذکر ہو چکا ہے یعنے لونیت وجوب امکان وحدت کثرت وجود وغیرہ یہ سب ملاحظات عقلیہ ہیں۔ ۞

عدمیات یعنے عدم مقابل ملکہ مثلاً سکون یہ بھی امر عقلی ہے نہ عدم محض اس لئے کہ اُن میں قید اور اضافت ہے طرف ملکات کے اور نہ اُس کی کوئی صورت اعیان میں ہے۔ کیونکہ سکون مراد ہے حرکت کی نفی سے اُس چیز میں جو صلاحیت حرکت کی رکھتی ہے۔ اور نفی کوئی امر ایسا نہیں ہے جو خارج میں متحقق ہو۔ لیکن ذہن اُس کا تعقل کرتا ہے۔ اور امکان جو امر عدمی کی تعریف میں لیا جاتا ہے وہ بھی امر عقلی ہے۔ پس جو عدم مقابل ملکات کے ہیں وہ سب امور عقلیہ ہیں۔ کیونکہ وہ حاصل ہوئے ہیں امور عقلیہ سے۔ اور اعتبارات ذہنی سے کوئی موجود خارجی نہیں حاصل ہو سکتا۔ ۞

جوہریت ہمارے نزدیک نہیں ہے۔ مگر کمال ماہیت شے اس طور پر کہ مستغنی ہو اپنے قوام میں محل سے۔ اور مشائیوں نے جوہر کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ موجود جو کسی موضوع میں نہ ہو۔ پس نفی کرنا موضوع کا (جوہر سے) امر سلبی ہے۔ اُس کا کوئی وجود خارج میں نہیں ہے اور موجودیت عرضی ہے۔ کیونکہ وہ امر اعتباری عرضی ہے۔ پس اگر مشائیوں کی طرف سے جواب دینے والا کہے کہ :۔

جوہریت ایک اور امر موجود ہے جس کی شرح اور اثبات منازع کو دشوار ہے۔ ۞

جوہریت کی تعریف جو مشائیوں نے کی ہے نہ وہ حد تام ہے نہ رسم ہے۔ بلکہ رسم ناقص ہے۔ پس جب مشائیوں سے سوال کیا جاتا ہے کہ اس دوسرے امر یعنے جوہریت کی شرح کردو تو اُس کے لئے اُس کی شرح اور اثبات دشوار ہو جاتا ہے۔ اور شارح کہتے ہیں یہ پہلی بے قاعدگی نہیں ہے

لے۔ مصنفؒ نے مشائیوں کی طرف سے جواب دینے والے کو ذاب عنہم کہا ہے یعنے اُن کی طرف سے دفع کرنے والا۔ شارح فرماتے ہیں کہ ذاب وہی لفظ جس سے ذباب یعنے مکھی بنی ہے جس کی اصلیت ذاب آب ہے یعنے دفع کیا تو پھر پلٹ کے آگئی۔ یہاں یہ اشارہ لطیف ہے کہ جو جواب مشائیوں کی طرف سے دیا جاتا ہے وہ پھر پلٹ پڑتا ہے۔ یعنے اُس سے مشائیوں پر الزام قائم ہوتا ہے۔ ۱۲۔

جو واقع ہوئی ہے۔ اس لئے کہ مشائیوں کی عادت ہے کہ وہ اکثر حقائق معلومہ کو بسبب کثرت الزامات کے جن کا جواب دشوار ہوتا ہے مجہول بنا دیتے ہیں۔ جیسے انھوں نے جوہر کے باب میں کیا۔ اور دوسری چیزوں میں اُس کو اعتبار کیا۔ پس اگر جوہریت ایک دوسرا امر ہے جو جسم میں موجود ہے تو جوہریت کا وجود کسی موضوع میں نہیں ہے۔ پس جوہریت موصوف ہے جوہریت سے اور رجوع کرے گا کلام جوہریت کی جوہریت کی طرف۔ کیونکہ وہ ایک اور جوہریت ہے جو زائد ہے جوہریت پر پس تسلسل ہو جائے گا یعنے جوہریت مترتب ایک ساتھ الی غیر النہایت موجود ہوئی اور یہ محال ہے۔ پس جوہریت اعیان میں زائد نہیں ہے۔ کیونکہ جب تمام صفتوں کی جنسے موصوفات وصف کیئے جاتے ہیں دو قسمیں ہو جاتی ہیں۔ ایک صفت عینی۔ اور اُس کی ایک صورت عقل میں ہوتی ہے۔ جیسے سیاہی اور سفیدی اور حرکت۔ دوسری وہ صفت کہ اُس کا وجود عینی نہیں ہے۔ مگر نفس وجود اُس کا ذہن میں ہے۔ اور ذہن کے علاوہ کہیں اُس کا وجود نہیں ہے۔ اُس کا ذہن میں ہونا اس مرتبہ میں ہے جیسے اُس کے غیر کا ہونا اعیان میں جیسے امکان و جوہریت ولونیت و وجود اور اس کے سوا اور جن کا ذکر کر چکے ہیں۔ جیسے وحدت اور عدد جو وحدات کے جمع ہونے سے بنتا ہے۔ اور اعدام ملکات۔ ٭

جب کسی شے کا وجود ذہن کے خارج میں ہو تو چاہیئے کہ ذہن میں جو اُس کا (تصور) ہے وہ مطابق موجود خارجی کے ہو تاکہ یہ کہنا صحیح ہو کہ ذہن میں اس کا تصور ہے۔ اور جس کا وجود ذہن میں ہے فقط ذہن سے خارج اُس کا کوئی وجود نہیں ہوتا کہ ذہن اُس کی مطابقت کرے۔ ٭

محمولات اس حیثیت سے کہ وہ محمولات ہیں وہ ذہنی ہیں اس لئے کہ وہ

سلہ۔ اصل عبارت یہ ہے۔ لیس ہذا اول قارورۃ کسرت فی الاسلام۔ یعنے یہ پہلا شیشہ نہیں جو اسلام میں توڑا گیا ہے۔ یہ ایک ضرب المثل ہے اُس موقع پر کہتے ہیں جب کوئی امر خلاف کئی بار ہوا ہو۔ ۱۲۔

سلہ۔ صفت کی دو قسمیں ہیں۔ صفت عینی جیسے سفیدی سیاہی حرکت وغیرہ۔ صفت ذہنی جیسے جوہریت لونیت کہ اُس کا وجود عینی یہی ہے کہ وہ ذہن میں موجود ہے۔ اور ذہن کے باہر کہیں نہیں ہے۔ ۱۲۔

کلیات ہیں۔ اور کلیات کا وجود خارج میں نہیں ہوتا کیونکہ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ
موجود جو خارج میں ہے اُس کی ایک مشخص وحدت ہے اور ایک معین ہویت ہے
جو اپنے نفس میں شرکت کو مانع ہے۔ اور جب محمولات امور ذہنی ہیں تو اُن کے موضوعات
پر حمل کرنے سے یہ نہیں لازم آتا کہ وہ خارج میں موجود ہوں اور جو ذہن میں ہے اُس سے
مطابقت رکھتے ہوں۔ اس کو بھی تم سمجھ چکے ہو کہ جو چیز حمل کی جائے کسی شے پر اُس کا
حمل صورت عینیہ کی مطابقت کے سبب سے ہو۔ سواد سیاہ امر عینی ہے۔ کیونکہ اُس کی
صورت خارج ذہن میں ہے۔ اور اسودیت (سیاہی) اعتبار عقلی ہے۔ کیونکہ سیاہی مراد
ہے اُس شے سے جس سے سیاہ قائم ہے۔ اسودیت متقوم ہے سواد کی جسمیت اور
جوہریت اُس شے میں داخل نہیں ہے۔ کیونکہ اگر سواد بغیر جسم قائم ہو سکتا تو اسود
کہتے (سواد نہ کہتے) پس سواد کوئی ایسی شے ہے جس کو دخل ہے اسودیت میں۔ اور
اسودیت امر اعتباری عقلی ہے۔ اور جس کسی شے کو امر عقلی کے مفہوم میں دخل ہو وہ بھی
اعتبار عقلی ہے۔ پس اسودیت کوئی شے نہیں ہے مگر امر عقلی فقط اگرچہ سواد کا ایک
وجود اعیان میں بھی ہے مگر صفات عقلیہ کا وجود اعیان میں نہیں ہے۔ صرف ذہن
میں موجود ہیں جیسے امکان مثلاً جب اس سے اشتقاق کر کے مشتق کو حمل کریں جیسے تم
کہتے ہیں کل جسم ممکن ہیں پس ممکنیت اور امکان دونوں عقلی ہیں فقط (یعنی ان کا
ہے خارج میں نہیں ہے) بخلاف اسودیت کے اگرچہ وہ محمول عقلی ہے اور سواد مشتق ہے
اسودیت سے لیکن عینی ہے۔ اور سواد اکیلا نہیں حمل کیا جاتا ہے جوہر پر نہیں
کہا جاتا کہ جوہر سواد ہے۔ لیکن حمل بالاشتقاق ہوتا ہے یا اضافت کے ساتھ

له یہاں ایک نہایت ہی عمدہ اصول بتایا گیا ہے طالب علم کو چاہیئے کہ اُس کو خوب ذہن نشین کرے کہ جو اشیاء
خارج میں موجود ہیں اور انسان اُن کو جانتا ہے تو انسان کے ذہن میں اُن کا تصور ضرور ہے کہ موجود ہو بخلاف
ذہنیات کے کہ خارج میں اُن کے مطابق کسی شے کے موجود ہونے کی ضرورت نہیں ہے مثل جوہریت اور عرضیت
وغیرہ کے البتہ اگر وہ امر ذہنی انتزاعی ہے تو منشاء انتزاع ضرور ہے کہ خارج میں موجود ہو۔۱۲

سله ممکن مشتق بھی مثل امکان مصدر کے عقلی ہے بخلاف اسودیت کہ اُس سے مشتق ہے سواد
اور وہ عینی ہے۔ اور مشتق منہ عقلی ہے ۔۱۲

جیسے اسود یا ذو سواد (سیاہی والا) اور اگر صحیح ہوتا اکیلے سواد کا حمل جوہر پر ہر گز نہ صحیح[له] ہوتا کہ جوہر عرض نہیں ہے۔ کیونکہ اُس کا حمل ہو ہو اُس پر ہوتا۔ نہ اس لئے صحیح ہوتا کہ محمولات سب کے سب ذہنی ہیں اس لئے کہ یہاں محمول یعنے سواد عینی ہے۔

اگر ہم کہیں کہ اس صورت میں یہ ممتنع ہے اعیان میں تو اُس کے یہ معنے نہیں ہیں کہ امتناع حاصل ہے اعیان میں بلکہ وہ امر عقلی ہے کبھی اُس کو ضم کرتے ہیں ایسی شے کے ساتھ جو ذہن میں ہے۔ اور کبھی ایسی شے کے ساتھ جو خارج میں موجود ہے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ ممتنع ہے ذہن یا عین میں۔ اور یہی حال اور اشیاء کا ہے جو امتناع کے مثل ہیں۔ یعنے امکان وغیرہ جو صفات عقلیہ ہیں کہ اُن سے مشتقات نکلے ہیں۔ جیسے موجود مظلم (تاریک) ساکن وغیرہ اُس کا بھی وہی حکم ہے جو حکم ممتنع کا ہے یا ممکن کا ہے۔ یعنے مشتق اور مشتق منہ دونوں عقلی ہیں۔ بخلاف اسود کے کیونکہ مشتق اگرچہ عقلی ہے۔ لیکن مشتق منہ خارجی ہے۔ اور صدق اور کذب اس صورت میں محمول سے خارج کی مطابقت اور عدم مطابقت سے ہوتا ہے۔ مثلاً حبشی پر اطلاق سواد کا سچ ہے۔ اور رومی پر جھوٹ ہے۔ اور پہلی قسم میں (جہاں مشتق اور مشتق منہ دونوں ذہنی ہیں) صدق مطابقت سے ذہن اور خارج کے نہیں ہوتا۔ کیونکہ خارج میں موجود ہی نہیں ہے۔ کہ ذہن سے مطابقت کی جائے۔ بلکہ صدق اُس کا اُس کے الحاق سے ہوتا ہے ایسی شے کے ساتھ جو خارج میں اُس کی صلاحیت رکھتا ہو جیسے سکون کا الحاق جسم سے مثلاً کیونکہ سکون عدم حرکت ہے ایسی شے سے جس کی شان سے حرکت ہو۔ اور جسم ایسی ہی شے ہے اور کذب اُس کا الحاق سے ایسی چیز کے ساتھ جو جسم نہ ہو۔ مثلاً سکون کو حمل کرنا نفس پر۔ کیونکہ یہ جھوٹ ہے۔ کیونکہ نفس کی شان سے حرکت نہیں ہے۔ پس تمام مقامات میں صدق اور کذب مطابقت اور عدم مطابقت سے نہیں ہوتا۔ جیسے مشہور ہے۔ کیونکہ اعتبارات عقلیہ اس عموم

له۔ یعنے یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ جوہر عرض نہیں ہے اگر حمل سواد کا جوہر پر صحیح ہے مقصود یہ ہے کہ سواد کو جوہر پر حمل کرنے سے دو کلیہ ٹوٹ جاتے ہیں۔ ایک یہ کہ جوہر عرض نہیں ہے۔ اس لئے کہ سواد عرض ہے۔ اور جوہر جوہر ہے۔ دوسرا یہ کہ محمولات سب ذہنی ہوتے ہیں۔ حالانکہ سواد عینی ہے۔ ۱۲۔

میں داخل نہیں۔ اس کو خوب سمجھ لو۔ کیونکہ اس سے اکثر شبہ متقدمین کے کلام میں حل ہو جاتے ہیں۔ بلکہ متاخرین کے کلام میں بھی۔

اور اس قسم کے اشیاء میں یعنے اعتبارات عقلیہ میں غلط پیدا ہوتا ہے۔ جب اُمور ذہنی کے لیئے وجود خارجی بالاستقلال مان لیا جاتا ہے۔

متاخرین کے اس دقیقہ میں غفلت کرنے سے اُن کے کلام میں اکثر غلطیاں ہو گئی ہیں توہم پہچنوائے دیتے ہیں تاکہ محل غلط کا سمجھ لیا جائے۔ تاکہ طالب حقیقت ایسی غلطی میں نہ پڑے جس میں متاخرین پڑ گئے۔ جب تم کو معلوم ہوا کہ اشیاء مذکورہ مثل امکان و لونیت اور جوہریت محمولات عقلیہ ہیں۔ ماہیات عینیہ کے اجزا نہیں ہیں۔ اس لیئے کہ جو چیز محض ذہنی ہے اُس کا کوئی وجود خارج میں نہیں ہوتا اور نہ وہ موجود خارجی کا جز ہوتی ہے۔

اگر کوئی شے محمول ذہنی ہو مثلاً جنسیت جو کسی شے پر محمول ہو سکتی ہے تو ہم کو یہ حق نہیں ہے کہ جس ماہیت سے چاہیں ملحق کر دیں یعنی جنسیت مثلاً محمول ہو سکتی ہے حیوان پر ہم کو یہ حق نہیں ہے کہ ہم چاہیں تو اس کو انسان سے ملحق کر دیں۔ اُس کا حمل اُسی صورت میں صادق ہو گا جب اُس شے پر محمول ہو جس پر اس کے محمول ہونے کی صلاحیت ہے۔ اور کسی ماہیت پر جو اُس کی صلاحیت نہیں رکھتی اس کا حمل جھوٹ ہو گا مثلاً جنسیت کا حمل حیوان پر اور نوعیت کا حمل انسان پر درست ہے۔ نہ کہ اس کا عکس کہ وہ جھوٹ ہے۔

اسی طرح وجود اور تمام اعتبارات ماہیات خارجیہ کے اجزا نہیں ہیں۔ اور اُن کا صدق و کذب اسی طرح ہے کہ اُس کا الحاق خصوصیت کے ساتھ (جس ماہیت سے ہو سکتا ہے جو اُن کی صلاحیت رکھتی ہو) تو وہ سچ ہو گا اور جو صلاحیت نہیں رکھتی اُس سے الحاق جھوٹ ہو گا۔

فصل:۔ مشائیوں کے پیرو کہتے ہیں کہ عرضیت خارج ہے حقیقت سے اعراض کی۔ اور یہ صحیح ہے۔ کیونکہ عرضیت بھی صفات عقلی سے ہے۔ کیونکہ برہان سے ثابت ہوا کہ لونیت سواد کی لونیت مع کسی اور کسی اور چیز کے خارج میں موجود نہیں ہے۔ یہ اس لیئے کہ ہم عرضیت کو لونیت کے بدلے رکھیں اور کہیں کہ عرضیت سواد کی عرضیت مع کسی دوسری شے کے خارج میں نہیں ہے۔ اور بعض مشائیوں نے

اس طرح استدلال کیا ہے کہ عرضیت خارج ہے اعراض کی حقیقت سے ۔ کیونکہ انسان کبھی ایک شے کا تعقل کرتا ہے ۔ اور اُس کی عرضیت میں شک کرتا ہے ۔ اگر عرضیت داخل ہوتی اعراض میں تو ایسا ممکن نہ تھا کیونکہ محال ہے ۔ تعقل کل کا بغیر تعقل جزء کے

مشائیوں نے اسی طرح جوہریت پر کیوں نہ حکم کیا کہ جوہریت خارج ہے جواہر کی حقیقت سے کیونکہ یہ دلیل بعینہٖ اس میں بھی جاری ہوسکتی ہے ۔ اس لیئے کہ ممکن ہے تعقل شے کا مع شک کے جوہریت میں اُس شے کی ۔ ؏

اگر کہا جائے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تعقل شے کا اُس چیز کی جوہریت کے شک کے ساتھ ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ تو اعراض میں ممکن ہے نہ جواہر میں تو جواب دیا جائیگا جب تم نے یہ تسلیم کر لیا کہ انسان تعقل کر سکتا ہے ایک شے کا مع شک کے اُس کی عرضیت میں یا نہیں جس شخص نے شک کیا کسی شے کی عرضیت میں وہ ضرور شک کرتا ہے اُس کی جوہریت میں (کیونکہ موجود کا انحصار جوہر اور عرض میں ہے) گویا تم نے یہ تسلیم کر لیا کہ انسان کبھی تعقل کرتا ہے کسی شے کا اور اُس کے ساتھ ہی شک کرتا ہے اُس کی جوہریت میں مصنفؒ اسی کی طرف اشارہ کرتے ہیں ۔ ؏

مشائیوں نے یہ سوچا کہ جب انسان نے کسی شے کی عرضیت میں شک کیا تو اُس کی جوہریت میں شک کیا ۔ ؏

سیاہی کا کیفیت ہونا بھی عرض ہے ۔ اور یہ اعتبار عقلی ہے ۔ یہ بیان ہو چکا ہے کہ لونیت کیفیت مع کسی اور چیز کے نہیں ہے ۔ ؏

اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ لون ذاتی ہے سواد کے لیئے ۔ اس لیئے کہ پہلے تعقل ہوتا ہے رنگ کا ۔ پھر تعقل ہوتا ہے سیاہی کا یہ تحکم ہے ۔ کوئی کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ پہلے ہم سیاہی کا تعقل کرتے ہیں ۔ پھر اُس پر حکم کرتے ہیں کہ وہ رنگ ہے اور رنگ کیفیت ہے

ہم اس بیان میں کہ عرضیت حقیقت سے اعراض کی خارج ہے اُس کے محتاج نہیں ہیں کہ یہ کہیں کہ انسان کبھی تعقل کسی شے کا کرتا ہے ۔ اور اس کی عرضیت

سلہ ۔ فن مناظرہ کی اصطلاح میں کسی مقدمہ کو جو بدیہی نہ ہو اُس کو بلا دلیل پیش کرنا گویا کہ وہ بدیہی یا مسلم ہے تحکم کہا جاتا ہے ۔ انگریزی میں اُس کو ڈاگمہ کہتے ہیں ۔ ۱۲ ۔

میں شک کرتا ہے۔ یہ قول جدلیؔ ہے۔ کیونکہ مشائیوں کا اس دلیل کو جاری کرنا اعراض میں اور جواہر میں نہ جاری کرنا باوجودیکہ یہ دلیل بعینہ جواہر میں بھی جاری ہو سکتی ہے جدل محض ہے۔ اس باب میں جو کلام عمدہ ہے وہ گذر چکا ہے۔ ۱۲

حکومتؔ دیگر:۔ مشائیوں نے اس بات کو ناگزیر کیا ہے یعنے اس کے موجب ہوئے کہ منجملہ اشیاء کسی شے کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ مشائیوں نے صراحتاً ایسا نہیں کہا ہے کہ کسی چیز کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ بلکہ اُن کے قاعدوں سے یہ مشکل پیدا ہوتی ہے اس لئے کہ جوہر (جسمانیت) کے فصول نامعلوم ہیں (بنابراُن کے مذہب کے) اُن پر اطلاع ممکن نہیں ہے۔ اور جوہریت کی تعریف امر سلبیؔ سے کی ہے۔ اس تعریف سے حقیقت معرف کی نہیں معلوم ہو سکتی۔ اور نفس اور مفارقات یعنے جواہر عقلیہ کے فصول اُن کے نزدیک مجہول ہیں جن پر اطلاع غیر ممکن ہے۔ جب تک ہم اس عالم (ناسوتؔ) میں ہیں۔ اور ناطقیت وغیرہا جن کو فصول کہا جاتا ہے وہ دراصل فصول نہیں ہیں۔ بلکہ لوازم فصول کے ہیں جو نامعلوم ہیں۔ ۱۲

عرض مثلاً سیاہی کی تعریف کی ہے ایک رنگ جو نگاہ کو جمع کرتا ہے۔ بس جمع بصر عرضی ہے۔ سواد کے لئے اُس کی حقیقت میں داخل نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہم کو معلوم

سلہ۔ فن مناظرہ میں ایسی دلیل جس کی بنیاد مشہورات پر یا مسلمات پر کسی خاص فرقہ کے مبنی ہو اُس کو جدلی دلیل کہتے ہیں۔ بخلاف برہان کے جس کے مقدمات بدیہی اولی ہوتے ہیں کبھی اصطلاحاً تحکم کو بھی جدل کہہ دیتے ہیں۔ اور یہ لفظ کے لغوی معنے کے قریب تر ہے۔ ۱۲

سلہ۔ مصنفؒ نے مشائیوں کے بعض دعوؤں کو بطور ایک حکم کے فیصلہ کیا ہے۔ اس لئے اس کو حکومت کہا ہے۔ ۱۲

سلہ۔ مصنفؒ کا مقصود یہ ہے کہ جوہر کی تعریف موجودٌ لا فی موضوع سلبی ہے۔ بلکہ دوری ہے۔ اس لئے کہ موضوع متقارب جوہر کے ہے۔ اور چونکہ علم متنافیین کا ایک ہی ہوتا ہے۔ جو شخص ذی موضوع کو جانتا ہے وہ بعینہ لا فی موضوع کو جانتا ہے ایسی تعریف غیر مفید ہے۔ ۱۲

سلہ۔ ناسوت ولاہوت وجبروت وملکوت یہ الفاظ عربی الاصل نہیں معلوم ہوتے بلکہ عبرانی سے ماخوذ ہیں درحقیقت یہ وجود کی یا موجودات کی حالتیں ہیں۔ ناسوت ممکن سے اور باقی واجب سے متعلق ہیں۔ ۱۲

ہو چکا ہے کہ سیاہی لونیت مع کسی اور چیز کے نہیں ہے۔ یعنے جمع بصر۔ اور لونیت کا حال تم کو معلوم ہو چکا کہ وہ امر اعتباری ذہنی ہے خارج میں اُس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ پس اجسام اور اعراض غیر متصورہ[۵۱] ہیں (تصور نہیں کیئے جاسکتے) کیونکہ اُن کے فصول اصلاً متصور نہیں ہیں۔ وجود تمام چیزوں سے ظاہر تر ہے اُن کے لیئے اور اُس کا حال تم کو معلوم ہو چکا کہ وہ امر اعتباری ہے اعیان میں اُس کی ہویت نہیں ہے۔ اگر فرض کیا جائے ذاتیات سے تصور ماہیتوں کا ہوسکتا ہے یعنے تعریف حدی سے تو اُس کا یہ حال ہے جو ابھی بیان ہوا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ فرض کریں کہ تصور ماہیت کا لوازم سے ہوسکتا ہے۔ یعنے عرضیت سے یعنے وہ جس کو اصطلاح میں رسم کہتے ہیں۔ لوازم کے بھی خصوصیات ہیں۔ اور ایسا ہی کلام اُن میں بھی عائد ہوسکتا ہے۔ اور یہ جائز[۵۲] نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ کسی شے موجود کو ہم پہچان نہیں سکتے۔ کیونکہ اس سے لازم آتا ہے۔ عائد ہونا کلام کا خصوصیات میں دور و تسلسل کی طرف اور اس سب سے یہ لازم آتا ہے کہ وجود میں کسی شے کی معرفت نہیں ہوسکتی۔ عقل سلیم کو اس نتیجہ کلام سے انکار ہے۔ اور وجود کی شہادت اُس کے خلاف ہے۔ حق یہ ہے کہ سیاہی ایک شے بسیط ہے اور اس کا تعقل ہوتا ہے اور اُس کا کوئی دوسرا جز نامعلوم نہیں ہے۔ اور جو شخص اس کا مشاہدہ نہ کرے اُس کو اُس کی معرفت نہیں ہوسکتی جیسی وہ ہے۔ کیونکہ اُس کے اجزا بسیط نہیں ہیں کہ اُن سے تعریف ہوسکے۔ اور لوازم سے تعریف کرنا غیر مفید ہے جیسے تم کو معلوم ہو چکا ہے اور جو اُس کو مشاہدہ کرے وہ تعریف سے مستغنی ہے۔ کیونکہ اُس کا تصور ضروری ہے حس بصر سے ادراک ہوتا ہے۔ اور اُس کی صورت عقلی اُسی کے مثل ہے جیسی اُس کی صورت حس میں ہے۔ یعنے وہ بسیط ذہنی بھی ہے جس طرح وہ بسیط خارجی ہے۔ اور مرکب ذہنی نہیں کہ ذہنیات سے بنا ہوا ہو کہ اُس کی تعریف اجزاء ذہنیہ سے کی جائے۔

۵۱۔ اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ مشائی قاعدہ سے نہ شناخت جوہر کی ہوسکتی ہے نہ اعراض کی۔ ۱۲۔

۵۲۔ یعنے یہ مان لینا کہ نہ کسی شے کی حد ہوسکتی ہے۔ اس لیئے کہ حد جنس و فصل سے ہوتی ہے۔ اور فصول نامعلوم ہیں اور رسم لوازم یعنے اعراض سے ہوتی ہے اور اُس کے خصوصیات بھی مجہول ہیں پس نہ حد ممکن ہے نہ رسم۔ اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ ہم کسی شے کا علم حاصل ہی نہیں کر سکتے۔ ۱۲۔

پس سیاہی اور سفیدی بلکہ سب رنگ اور آوازیں اور شکلیں اور مزے اور بوئیں اور کل
محسوسات بسیط ہیں۔ اسی کی طرف مصنف رح نے اشارہ کیا ہے۔ اپنے اس قول میں پس
ایسی چیزوں کی معرفت ضروری ہے۔ نہیں ممکن کہ کسی شے سے اُن کی تعریف کی جائے
اسی لیئے کہا مصنف رح نے اُن کی تعریف ممکن نہیں ہے۔ اور جن کی تعریف ممکن ہے وہ
مرکب حقیقتیں ہیں جو بسیط حقیقتوں سے بنی ہوئی ہیں۔ کیونکہ جو شخص بسیط چیزوں
کو الگ الگ تصور کر سکتا ہے وہ اگر کسی جگہ مجتمع ہو جائیں تو اس مجموع کو بھی تصور کر سکے گا
پس بسائط کی معرفت اُنھیں کی ذاتوں سے ہوتی ہے اور معرفت مرکبات کی اُن کے
ذاتیات سے ہوتی ہے۔ مثلاً معرفت سفیدی کی۔ وہ ایک جسم کثیف ہے جو رنگا ہوا ہے
سفیدی سے اور معرفت ذاتی ہے۔ بخلاف معرفت عرضی کے۔ جو بذریعہ احوال
اور افعال اور صفات کے ہوتی ہے۔ مثل معرفت انسان کے اُس کی صورت اور
رنگ اور شکل سے یا کتابت اور صنعت سے اور معرفت جسم کی اُس کی سفیدی اور
سیاہی سے یا مزے یا بُو وغیرہ سے اور یہ مراد ہے مصنف رح کے اس قول سے! بلکہ کبھی
معرفت ہوتی ہے مرکب حقیقتوں کی بسیط حقیقتوں سے جیسے کوئی بسیط حقیقتوں
کو جدا جدا جانتا ہو تو پھر اگر وہ کسی جگہ اُن کا اجتماع ہو جائے تو اس مجموع کو بھی جان
لے گا۔ معلوم ہو کہ وہ مقولات جن کو مشائیوں نے لکھا ہے (بعض نسخوں میں ہے مجرد
یعنی علیحدہ کیا ہے یا تقسیم کیا ہے) یعنی جوہر اور کمیت اور کیفیت اور این اور متی
اور وضع اور ملک اور اضافت اور فعل و انفعال (سب مل کے دس) یہ سب کے
سب اعتبارات عقلیہ ہیں مقولیت کی حیثیت سے۔ اور محمولیت کی حیثیت سے
جیسے پہلے سمجھ چکے ہو کہ محمولات کلیہ سب اعتبارات عقلیہ ہیں۔ اور مقولات محمولات کلیہ ہیں۔ لہذا
اعتبارات عقلیہ ہیں۔ اور بعض ان مقولات سے مشتق منہ ہیں۔ یعنے وہ بسیط جس سے
اخذ کیا گیا ہے محمول ہے اُس کی خصوصیت کی وجہ سے یہ بھی صفت عقلی ہے۔ مثل مضاف
کے۔ کیونکہ اب (باپ) اور اخ (بھائی) گو کہ یہ دونوں اعتبار عقلی ہیں۔ کیونکہ یہ محمول کلی ہیں۔
تو ابوت اور اخوت جو ان سے مشتق ہیں وہ بھی عقلی ہیں۔ بخلاف اسود (سیاہ) کے گو کہ وہ
محمول ذہنی ہے اور اعتبار عقلی ہے لیکن سیاہی عینی ہے۔ بنا بر بیان سابق کے۔
اعداد اپنی خصوصیت کی وجہ سے جیسے پہلے بیان ہو چکا ہے۔ یعنے وہ

بسیط جس سے اعداد لیئے گئے ہیں۔ یعنے وحدت اعتبار عقلی ہے۔ اور وہ سب جن میں اضافت داخل ہے وہ بھی (یعنے این ومتیٰ وملک ووضع) صفات عقلیہ ہیں۔ کیونکہ اضافت ان سے عام ہے۔ اور وہ بھی ایسی ہی ہے۔ ۱۲

مقولات[ا] وہ ہیں جو فی نفسہ صفت عینی ہیں۔ لیکن داخل ہونا اُن مقولات کے تحت میں کسی اعتبار عقلی سے ہے۔ جیسے بُو مثلاً اور سیاہی ان دونوں کا کیفیت ہونا امر عقلی ہے۔ اُس کے معنے یہ ہیں کہ وہ ایک ہیئت ہے جو ثابت ہے اس طرح اور اس طرح اگرچہ وہ دونوں صفتیں بذات خود ہیں جن کا تحقق اعیان میں ساہے۔ اور اگر کسی شے کا جنس یا کیفیت ہونا یا اُس کے مثل مثلاً اُس کا اضافت وغیرہ ہونا دوسرا موجود ہوتا تو کلام عود کرتا تسلسل کی طرف بموجب بیان گذشتہ کے۔ ایسا تسلسل[۲] جو ممتنع ہے یعنے ترتیب وار موجود ہونا ایک ساتھ وجود خارجی میں الےٰ غیر النہایتہ۔ ۱۲

حکومت دیگر: حکمائے مشائین کہتے ہیں کہ جسم مرکب ہے ہیولیٰ اور صورت سے اور حکمائے اقدمئین یعنے اشراقین کہتے ہیں کہ جسم مقدار ہے جو ابعاد ثلاثہ کو قبول کرتی ہے۔ اس تنازع کا فیصلہ۔ ۱۲

مشائی کہتے ہیں کہ جسم (جسم سے مراد لیتے ہیں جسم طبعی بسیط جو بذات خود متصل ہے نفس الامر میں جیسا محسوس ہوتا ہے۔ مثلاً پانی اس لیئے کہ اجزا لایتجزیٰ سے اُس کا بنا ہوا ہونا باطل ہے) قبول کرتا ہے اتصال اور انفصال۔ اور اتصال خود انفصال کو نہیں قبول کرتا (کیونکہ انفصال اگر ماناجائے ضد اتصال کا۔ اور انفصال وجودی ماناجائے

ا۔ مقولیت عام ہے۔ محمولیت سے اس لیئے کہ مقولیت میں موضوعیت اور محمولیت دونوں داخل ہیں۔ ۱۲۔

۲۔ واضح ہو کہ تسلسل ممتنع وہ ہے جس کو مصنف رح نے بار بار بیان کیا ہے۔ اور تسلسل کلاً یا جزاً ذہنی ممتنع نہیں ہے مثلاً اعداد غیر متناہی ہیں۔ اُس کے معنے صرف یہ ہیں کہ خارج میں کوئی عدد یا معدود اگر بڑے سے بڑا فرض کریں اور اُس پر ایک اور بڑھائیں تو یہ پہلے مفروض سے بڑھ جائے گا۔ پس عدد بالقوۃ غیر متناہی ہیں نہ کہ بالفعل۔ کیونکہ کوئی عدد وغیر متناہی نہیں ہے۔ مثلاً تمام صحراؤں کے ریگ کے ذرّے یا تمام عالم اجسام کے سالمات یہ سب متناہی ہیں۔ جیسا کہ برہان سے ثابت کیا گیا ہے۔ ۱۲۔

یعنے حادث ہونا وکا تو چونکہ شے اپنی ضد کو نہیں قبول کرتی اور نہ اُس کے ساتھ جمع ہوسکتی ہے اس لیئے محال ہے متصل کا منفصل ہونا۔ اور اگر انفصال مانا جائے عدم مقابل ملکہ کے تو وہ محتاج ہوگا ایک محل کا اور بنا بر دونوں احتمالوں کے انفصال کا قبول کرنے والا محل اتصال ہے نہ خود اتصال۔ کیونکہ کوئی شے نہ اپنے ضد کی محل ہوسکتی ہے اور نہ اپنی ذات کے عدم کا محل ہوسکتی ہے۔ بلکہ قبول کرنے والا محل ہوتا ہے۔ جیسے قبول کرنا کسی ایک ضد کا دونوں ضدوں سے محل ہے دوسری ضد کا نہ ضد خود۔ مثلاً نابینائی کی صورت میں البصر قابل ہے نابینائی کی وہ محل بینائی کی تھی نہ خود بینائی۔ اور جس طرح اتصال انفصال کو نہیں قبول کرتا اُسی طرح انفصال کو بھی نہیں قبول کرسکتا۔ کیونکہ کوئی شے اپنے نفس کی قبول کرنے والی نہیں ہوتی کیونکہ قابل اور ہے اور مقبول اور ہے بداہتہً جس پر فطرت سلیمہ شہادت دیتی ہے۔ اور جب اتصال اور انفصال دونوں کو اتصال قبول نہیں کرتا اور جسم قبول کرتا ہے نع اس امر کے جو چیز قبول کرنے والی ہو وہ باقی رہے مع حصول مقبول کے اور جسم باقی نہیں رہتا۔ کیونکہ اس کی ہویت اتصالیہ فنا ہو جاتی ہے۔ پس چاہیئے کہ جسم میں کوئی اور شے موجود ہو جو دونوں (اتصال و انفصال) کی قبول کرنے والی ہو وہی ہیولیٰ ہے۔

ترکیب جسم ہیولیٰ سے ہے۔

ہیولیٰ ثابت ہے جسم کے لیئے اگرچہ جدا نہ ہو بالفعل کیونکہ اُس کا ثبوت خود انفصال کے واسطے سے نہیں ہے۔ بلکہ واسطے قوت کے ہے انفصال پر۔ پس ہیولیٰ انفصال کے وقت اور انفصال سے پہلے اور اُس کے بعد بھی ثابت ہے اور ہیولیٰ بذات خود نہ متصل ہے نہ منفصل ہے۔ نہ واحد ہے نہ کثیر ہے ورنہ ان سب کے لیئے موضوع اور ان کے قابل نہ ہوتی۔ اور جسم یا متصل ہے یا منفصل ہے یا واحد ہے یا متعدد ہے۔ پس وہ چیز جو اُن امور کو قبول کرنیوالی ہے جسم نہیں ہے بلکہ ہیولیٰ ہے اور جو اتصال قبول کیا گیا ہے وہی صورت جسمیہ ہے۔ ہر عاقل جب اپنے نفس کی طرف رجوع کرے تو اُس کو معلوم ہوگا کہ ہویت اتصالیہ ایک شے ہے متصل کے ساتھ اور اتصال کوئی شے قائم بذات خود نہیں ہے۔ اور جسم کی ماہیت بغیر اُس کے سمجھ میں نہیں آسکتی۔ پس یہ شے مقومات جسم سے ہے۔ اور جو ایک جزء

رکھتی ہے ضرور ہے کہ دوسرا جز بھی رکھتی ہو پس متصل دوسرا جز ہے جو اتصال کے علاوہ ہے وہی قبول کرنے والا اتصال اور انفصال کا ہے۔ پس جسم ان دونوں سے مرکب ہے۔ متصل اور قابل اتصال سے۔ لہٰذا جسم مرکب ہے ہیولیٰ اور صورت سے اور یہ جز جوہری ہیں۔ نہوالمطلوب۔

مشائیوں نے کہا ہے کہ مقدار اجسام کی حقیقت میں داخل نہیں ہے۔ اس لیئے کہ جسم مشترک ہیں جسمیت میں اور مختلف ہیں مقداریں۔ (یعنے کوئی جسم بڑا ہے کوئی چھوٹا ہے) ما بہ الاشتراک اور ما بہ الامتیاز جدا جدا ہوتے ہیں۔ پس مقدار عرض ہے جو کہ زائد ہے جسمیت کی حقیقت پر۔

یہ بھی کہا ہے کہ جسم واحد (مثلاً پانی) کبھی گھٹ جاتا ہے کبھی بڑھ جاتا ہے تخلخل اور تکاثف سے۔

تخلخل اور تکاثف کا بیان

تخلخل حقیقی اور تکاثف حقیقی۔ تخلخل سے یہ مراد ہے کہ مقدار جسم کی بڑھ جائے بغیر اس کے کہ اُس میں اور مادہ شامل ہو اور تکاثف یہ ہے کہ مقدار جسم کی گھٹ جائے بغیر اس کے کہ اُس میں سے کوئی مادہ کم کر دیا جائے۔

جب یہ حال ہے کہ جسم گھٹتا بڑھتا ہے تو معلوم ہوا کہ ایک ہی مادہ مختلف مقداروں کو قبول کر سکتا ہے۔ اور مختلف احوال میں باقی رہتا ہے اور جو چیز اُس میں حلول کرتی ہے اس کی مادہ کو احتیاج نہیں ہے۔ پس مقداریں اعراض ہیں جو حلول کرتی ہیں اُس موضوع میں جو اُس کے لیئے ہے۔

ہیولیٰ اور صورت کے مسئلہ پر ایراد شروع ہوتا ہے۔

مشائیوں پر یہ ایراد وارد ہوتا ہے۔ خواہ اُن کے اُس قول پر کہ اتصال خود انفصال کو نہیں قبول کرتا۔ یہ کہ ہم کہیں۔

اتصال دو جسموں کے درمیان کہا جاتا ہے اور یہ حکم کیا جاتا ہے کہ ایک جسم دوسرے سے متصل ہو گیا۔ اسی کے مقابل ہے انفصال۔ اور جسم میں امتداد طول اور عرض عمق ہوتا ہے۔ اور امتداد اصلاً مقابل انفصال کا نہیں ہے۔

کیونکہ جو اتصال مقابل انفصال کا ہے اُس کا تعقل نہیں ہوتا مگر دو چیزوں میں اور امتداد ایسی شے نہیں ہے اور اگر ایسی چیز ہو پس اگر اتصال سے امتداد سمجھا جائے ایک دوسری اصطلاح سے تو ممتنع نہیں ہے کہ وہ قابل انفصال ہو کیونکہ یہ انفصال

مقابل اتصال کا نہیں ہے۔ اور برہان تمام نہیں ہوتی۔ ۱۲

لیکن اس قول پر کہ مقدار جسم کی حقیقت میں داخل نہیں ہے تو ہم یہ کہہ کے ایراد کریں گے تو کیا ہے تمہارا قول اُس شخص کے بارے میں جو یہ دعوے کرتا ہے کہ جسم مجرد مقدار ہے جو امتدادات ثلثہ طول و عرض و عمق کو قبول کرتی ہے۔ اور وجہ کہتا ہے کہ امتدادات ثلثہ اعراض ہیں اس لیئے کہ طول عرض عمق مثلاً موم پر بدلتے رہتے ہیں اور موم کی حقیقت باقی رہتی ہے اور جو چیز فنا ہو جاتی ہے وہ اُس چیز سے جدا ہے جو باقی رہتی ہے تو پھر امتدادات خارج ہیں حقیقت جسم سے تو وہ اعراض ہیں زائد ہیں حقیقت جسم پر۔ اور اسی طرح وہ مقدار جو قبول کرتی ہے امتدادات کو پس جسم مجرد مقدار نہیں ہے۔ کیونکہ جسم جوہر ہے۔ اور یہ اعراض ہیں۔ یہ **قول** تمہارا **محض دعوے** ہے بغیر دلیل کے۔ اور تحقیق یہ ہے کہ جب موم کا طول و عرض و عمق بدلتا ہے تو موم میں ایک امر ثابت ہے اور ایک متغیر ہے ثابت وہ امر ہے جو شکلوں کے بدلنے سے کم و بیش نہیں ہوتا۔ جو عرض میں کمی ہوتی ہے وہ طول میں زیادہ ہو جاتی ہے اور بالعکس۔ پس مجموع میں نہ بیشی ہے نہ کمی مقدار میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ تغیر یہ ہے کہ آحاد مقداروں کے جہات میں متغیر ہو کر بدلتے ہیں۔ کبھی طول بڑھ جاتا ہے۔ عرض گھٹ جاتا ہے یا عمق۔ مقدار جو نفس [illegible] ہے وہ کبھی نہیں بدلتی۔ پس اگر قائل کا یہ مطلب ہے کہ آحاد مقدار ایک جہت سے دوسرے میں چلے جاتے ہیں یہ عرض ہے تو یہ مسلم ہے بے شک یہ عرض ہے مقدار جوہری[1] نفس جسم ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مقدار (جو ثابت اور قائم بذاتہ غیر متغیر ہے) جسم کا عرض ہے۔ یعنے جسم کی حقیقت سے خارج ہے۔ عرض ہے یعنے غیر قائم بذاتہ بلکہ غیر پر قائم ہے۔ ۱۲

جو کچھ کھینچنے سے بڑھ جاتا ہے طول میں گھٹ جاتا ہے۔ عرض میں اور

---

[1] یہاں اس اصطلاح کو بخوبی سمجھ لینا چاہیئے ورنہ دعوکا ہوگا [illegible] مقدار [illegible] نفس جسم کہتے ہیں وہ مقدار جوہری ہے۔ نہ کہ مقدار تعلیمی۔ اصول اقلیدس میں جو نقطہ خط سطح جسم سے بحث کرتے ہیں وہ سب تعلیمی ہیں۔ اور ان کے مقابل نقطہ جوہر [illegible] جوہری سطح جوہری اور جسم جوہری ہیں۔ ۱۲

پھیل جاتا ہے عرض میں وہ کم ہو جاتا ہے طول میں۔ پس ملجانے کھینچنے میں بعض اجزا
جو متفرق تھے۔ اور جدا ہو جاتے ہیں۔ جو ملے ہوئے تھے جانا اجزا کا جہات مختلفہ
میں۔ بر تبدیل بدل لازم یعنے عرض لازم ہے جسم کے لیئے۔ اور آحاد جو اس طرح ایک
جہت سے دوسری جہت میں چلے جاتے ہیں وہ ایک امر عرضی ہے۔ اور جسم
نفس مقدار ہے۔ اور امتدادات ثلثہ لیئے جاتے ہیں۔ بموجب اس تبادل کے
جو اطراف جسم میں ہوتا ہے۔

اور اُن کا قول کہ اتصال قبول نہیں کرتا انفصال صحیح ہے اگر اس سے وہ
اتصال مراد لیا جائے جو دو قسموں میں ہوتا ہے وہی انفصال نہیں قبول کرتا۔
اور اگر اتصال سے اُن کی مراد مقدار ہے کہ وہ انفصال نہیں قبول کرتی تو یہ ممنوع
ہے۔ کیونکہ تمام مقداریں جب کوئی مانع نہ ہو کبھی متصل ہو جاتی ہیں کبھی منفصل ہو جاتی
ہیں۔ اور اتصال و انفصال دونوں کی قابلیت رکھتی ہیں۔ اتصال کو بجائے مقدار
استعمال کرنا غلطی کا باعث ہوتا ہے۔ کیونکہ اشتراک لفظی کے سبب سے یہ وہم ہوتا
ہے کہ اتصال سے مادہ اتصال ہے جس کو انفصال باطل کر دیتا ہے۔ اور یہ بات نہیں
ہے جو کہ تم کو معلوم ہوئی۔

اور کہنے والے کا یہ کہنا کہ اجسام شرکت رکھتے ہیں جسمیت میں اور اختلاف
رکھتے ہیں مقداریں پس مقدار خارج ہے جسمیت سے کلام فاسد ہے کیونکہ جسم مطلق
مقابل مقدار مطلق اور جسم خاص مقابل مقدار خاص کے ہے۔

جب یہ ہے پس اگر مراد جسمیت سے جسمیت خاص لی جائے تو ہم نہیں
تسلیم کرتے کہ اجسام اس میں شرکت رکھتے ہیں۔ اور مراد لیجائے جسمیت عامہ
مطلقہ سے جو مشترک ہے کل میں تو اجسام کی شرکت اس میں مسلم ہے۔ لیکن ہم
نہیں تسلیم کرتے اختلاف جسمیت عام کا اُس مقداریں جو اُس کے مقابل ہے۔
کیونکہ وہ مقدار مشترک ہے مطلق مقداریں اور مختلف ہے مقدار خاص میں جو

سلہ۔ اس مقام میں مصنف رح نے دو امر ثابت کیئے ہیں (۱) کہ مقدار عرض نہیں ہے۔ (۲) مقدار حقیقت
جسم سے خارج نہیں ہے۔ حالانکہ اُن میں سے جو ثابت ہو مصنف رح کا مقصود حاصل ہو سکتا ہے۔ ۱۲

مقابل جسم خاص کے ہے اور اس کا یہی مطلب ہے جیسے کوئی کہے کہ خاص مقداریں
چھوٹے ہونے اور بڑے ہونے میں مختلف ہیں۔ اور مشترک ہیں اس امر میں کہ وہ
مقداریں ہیں۔ پس اُن کا جدا ہونا چھوٹائی اور بڑائی میں کسی ایسی شے سے ہے جو
مقدار نہیں ہے۔ تاکہ بڑھ جائے بڑی مقدار چھوٹی مقدار سے کسی اور چیز سے
سوا مقدار کے۔ کیونکہ وہ دونوں مقداریں شریک ہیں مقدار میں[۵۱]۔ لہٰذا مقدار
جب بڑھ جائے مقدار سے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ زائد ہو کسی اور چیز سے سوا مقدار
کے۔ اس لیئے کہ مقادیر میں تفاوت مقدار ہی سے ہوتا ہے۔ پس تفاوت نفس مقدار ہی
سے ہوتا ہے۔ اور اس لیئے کہ ایک اتم ہے اور دوسری انقص ہے۔ اور یہ تفاوت مثل
اُس تفاوت کے ہے۔ جو نور اشد اور نور اضعف میں ہوتا ہے۔ اور اشد گرمی[۵۲] اور اضعف
گرمی میں۔ اور ہماری مراد نور اشد اور حرِّ اشد سے نہیں ہے۔ مگر شدت اُن کی قدرت
اور ممانعت وغیرہ میں۔ یعنے وہی بات جو کہی جاتی صلابت کی شدت میں یا مثل اُس کے
شدت نور کی اور ضعف[۵۳] اُس کا اجزائے ظلمت کے نہ ہونے سے نہیں ہوتا کیونکہ ظلمت
عدمی ہے اُس کے اجزا نہیں ہو سکتے۔ اور نہ اجزائے مظلمہ کی وجہ سے۔ کیونکہ کلام
ہمارا نور کے امر محسوس سے ہے اور جس چیز کا انعکاس ہوتا ہے املس (یعنے چکنی
سطح) میں جیسے آئینہ کسی نورانی شے سے۔ بلکہ نور کی شدت اُس کی تامی ہے یعنے نور کا
کمال ہے ماہیت میں۔ تامیت سے یہ مراد ہے کہ جس شے کے لیئے جتنی زیادتی
ممکن ہے وہ اُس کو حاصل ہو جائے۔ اور کمالیت سے یہ مراد ہے کہ جو فضائل اُس کے
لیئے ممکن ہیں وہ اُس کو حاصل ہو جائیں۔ طول میں بھی یہی بات ہے۔ کیونکہ یہ طول

۵۱۔ مقصود یہ ہے کہ چھوٹی مقدار اور بڑی مقدار دونوں میں مابہ الاشتراک مقدار ہے۔ لیکن یہ دونوں
مختلف ہیں تو مابہ الاختلاف ۔ چاہیے کوئی اور امر ہو سوا مقدار کے۔ اور یہ فاسد ہے۔ ۱۲۔
۵۲۔ یعنے شدید گرمی اور خفیف گرمی۔ ۱۲۔
۵۳۔ یعنے جس میں ظلمت کے اجزا زیادہ ہیں وہ روشنی میں کم ہے اور جس میں ظلمت کے اجزا کم ہیں وہ
روشنی میں زیادہ ہے اگر کہا جائے کہ ظلمت عدمی ہے مگر مظلم عدمی نہیں ہے [illegible]
تاریک امر وجودی ہے اس کی مخالطت سے روشنی کم ہو جاتی ہے مصنف فرماتے ہیں کہ یہ بھی باطل ہے۔ ۱۲۔

اگر بڑا ہو اُس طول سے تو یہ طول اتم ہے اپنی طولیت[1] میں اور اپنی مقداریت میں۔ اور زیادتی بھی طول ہے اور اسی طرح مقدار بھی۔ نہ یہ کہ زیادتی غیر طول اور غیر مقدار ہے۔ کیونکہ زیادتی طول کی طول پر نفس طول سے ہوتی ہے۔ کیوں نامزد نہ کریں طول کی زیادتی کو طول کی شدت سے۔ کیونکہ یہاں یہ وصف طویل میں ہے بلکہ مقدار میں ممکن ہے اشارہ اُس قدر کی طرف جو مماثل ہے اور اُس قدر کی طرف جو زائد ہے۔ بخلاف بیاض اتم کے کیونکہ اس صورت میں حصر تفاوت کا نہیں ہو سکتا طرفین میں ایک طرف اتم بیاض اور دوسری طرف انقص بیاض ہے۔ یہ تو معلوم ہے کہ ایک زیادہ ہے دوسری سے کم مگر مثل طول کے اُس کا تعین نہیں ہو سکتا۔ بخلاف اتم طول و انقص طول کے۔ اشد بیاض اور اضعف بیاض میں تعین نہیں ہو سکتا۔ چونکہ اشدیت کا اطلاق سب میں نہیں ہے اس لیئے اتمیت کو جامع قرار دیا ہے کہ یہ سب کو شامل ہے۔ اور کسی کے لیئے خاص نہیں ہے۔ جیسے یہ کہتے ہیں یہ سفیدی اتم ہے۔ اس سفیدی سے۔ اسی طرح یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ نور یا جسم یا سطح یا خط اتم ہے اُس نور یا جسم یا سطح یا خط سے۔ اور ناموں میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ کیونکہ بحث کرنے میں حقیقت سے نزاع کرتے ہیں۔ نہ کہ ناموں میں۔ پس حاصل کلام یہ ہے کہ جسم مطلق مقدار مطلق ہے۔ اور جسم خاص مقدار خاص ہے۔ اور جیسے شریک ہیں اجسام مقدار مطلق میں اور اختلاف رکھتے ہیں خاص مقداروں میں جو باہم دیگر متفاوت ہیں اُسی طرح شریک ہیں جسمیت مطلقہ میں اور اختلاف ہے مقدار کی

---

[1] دو طول یا دو طویل اگر ہوں اور ایک دوسرے سے زیادہ ہو تو کہہ سکتے ہیں کہ اس قدر تک دونوں طویل مماثل ہیں اور جو بڑا ہے اُس میں اس قدر زیادہ ہے۔ مثلاً ایک پانچ گز اور دوسرا سات گز ہو تو پانچ گز میں دونوں ایک دوسرے کے مثل ہیں۔ اور بڑا دو گز زیادہ ہے۔ تیز روشنی اور دھیمی روشنی میں یہ ناپ نہیں ہو سکتی۔ واضح ہو کہ حکمائے نور کی پیمائش کے لیئے بھی کچھ قاعدے مقرر کیئے ہیں۔ مثلاً سلف سے تارے زیادہ روشن اور کم روشن چھ قدروں سے تقسیم کیئے جاتے ہیں۔ پھر ہر قدر کے بھی تین درجے مقرر کیئے ہیں۔ اور مصنوعی روشنی کے لیئے ایک شمع کی روشنی مقیاس واحد مقرر کی ہے اور کہتے ہیں فلاں قندیل میں ستو شمع کی روشنی ہے۔ ۱۲ فتامل

خصوصیت سے (کسی نسخہ میں ہے مقداروں سے جو متفاوت ہیں) یعنے اجسام اختلاف رکھتے ہیں جسمیت خاص میں جن میں اختلاف ہے۔ ؎

بحث تخلخل و تکاثف۔

تخلخل اور تکاثف حقیقی معنے سے اُن دونوں کو شامل نہیں ہے۔ اور وہ معنے یہ ہیں کہ بڑھ جائے مقدار کسی شے کی بغیر اس کے کہ اُس سے کوئی مقدار ملائی جائے۔ اور کم ہو جائے مقدار کسی شے کی بغیر اس کے کہ اُس سے کوئی مقدار گھٹائی جائے۔ یہ حقیقی معنے ہوئے۔ ؎

مشائیوں نے اس طرح ان دونوں پر استدلال کیا ہے کہ مقدار عرض ہے جو حلول[1] کرتا ہے۔ اور محل وہ ہے جس کی کوئی مقدار نہیں ہے۔ اور اُس کی نسبت تمام مقداروں کی طرف مساوی ہے۔ چاہے چھوٹی مقدار کو قبول کرے چاہے بڑی مقدار کو۔ اور اسی لیئے جائز ہے بدلنا مقداروں کا محل پر۔ اور بڑے کا چھوٹا ہو جانا بغیر اس کے کہ اُس میں سے کوئی شے جدا کی جائے۔ اور چھوٹا بڑا ہو جائے بغیر اس کے کہ اُس کے ساتھ کوئی شے ضم کی جائے۔ یہ بیان مشائین کا ہے۔ مصنف رح کے نزدیک یہ باطل ہے۔ کیونکہ مقدار نفس جسم ہے اور وہی مادہ اور محل ہے۔ پس زیادہ ہونا مقدار کا زیادہ ہونا جسم اور مادے اور محل کا ہے۔ اور کم ہونا نقصان جسم اور مادے اور محل کا ہے۔ اس لیئے محال ہے کہ مقدار جسم کی زائد ہو اور کوئی شے اُس کے ساتھ نہ ملائی جائے یا کم ہو جائے اور کوئی جز اُس سے نہ گھٹائی جائے کیونکہ مقدار جوہر ہے عرض نہیں ہے۔ جو کہ حال ہو کسی شے میں کہ اُس سے وہ بات لازم آئے جو مشائیوں نے بیان کی ہے۔ البتہ ہم تخلخل اور تکاثف کو مجازی معنے میں تسلیم کرتے ہیں۔ ؎

تخلخل تبدید[2] اجزا سے ہوتا ہے۔ اور تکاثف اجتماع اجزا سے۔ اور

---

[1] یہ دونوں اصطلاحیں یاد رکھنا چاہیئے۔ حال حلول کرنے والا محل جس میں حلول کرے حلول دو طرح کا ہوتا ہے۔ سریانی جیسے سفیدی حال ہے کھریا مٹی میں۔ طریانی جیسے قلم کاغذ پر یا دوات میز پر۔ یا نقطہ خط میں یا خط سطح میں یا سطح جسم میں۔ ۱۲

[2] تبدید تفرق اجزا۔ اجتماع اجزا کا سمٹ جانا۔ ۱۲

بھر جانے سے جسم لطیف کے اجزا کے مابین تخلخل میں جیسے گندھے ہوئے آٹے میں پانی بھر جاتا ہے۔ یا دھنکی ہوئی روئی میں ہوا بھر جاتی ہے۔ یا جسم لطیف اُس میں سے نکل جائے۔ یعنے اُس سے جدا ہو جائے۔ یہ تکاثف میں ہوتا ہے۔ یعنے جس کے اجزا پھیلے ہوئے ہوں اُن کو سمیٹیں یا لطیف اجزا جدا ہو کر دوبارا مل جائیں۔

مشائیوں کا استدلال تخلخل اور تکاثف پر قمقمہ کا دھماکا وہ کہتے ہیں کہ تخلخل حقیقی پر دلالت کرتا ہے۔ اس طرح کہ اس میں پانی بھر کے شیشہ بند کو مضبوط کر دیں۔ اور آگ میں ڈالدیں اور شدت سے گرم کریں تو پھٹ جائے گا۔ اور یہ پھٹ جانا مقدار کی زیادتی سے نہیں ہوتا بسبب دخول نار کے۔ کیونکہ اُس میں نار کے گذرنے والے کے لئے نہیں ہے۔ اور جس چیز نے نار کو مجبور کیا کہ تنگ تر مکان میں داخل ہو جانا تاکہ وہ چاہتی کہ اُس سے گذر جائے کیونکہ وہ بالطبع مائل ہے۔ بلندی کی طرف یہی وجہ آواز کی ہے۔ مشائیوں کا یہ قول ہے کہ اُس میں آگ داخل نہیں ہوتی۔ یہ صحیح ہے۔ اور جب آگ کے داخل ہونے سے شق نہیں ہوا تو قمقمہ پانی کی مقدار کے بڑھنے سے شق ہوا۔ یعنے تخلخل سے۔ فہو المطلوب۔ (یہ مشائیوں کا استدلال ہے) شارح فرماتے ہیں یہ تردید[1] منحصر نہیں ہے۔ اس لئے مصنف رح نے کہا۔ لیکن شق اس وجہ سے نہیں ہوا جو مشائیوں نے بیان کیا ہے۔ یعنے مقدار کی زیادتی سے۔ بلکہ اس لئے کہ حرارت اجزا کو متفرق کرتی ہے۔ پس جب شدید ہوئی حرارت تو مائل ہوئے کنارے اجزا کے جدا ہونے پر اور اُس کو مانع ہوا جسم قمقمہ کا اور میلان پھیلنے کا ہوا۔ بسبب شدت سے گرم ہونے کے۔ اور خلا ممتنع ہے۔ پس میل اجزا کا جدا ہونے کے لئے اور ممتنع ہونا خلا کا مع نہ ہونے جسم لطیف کے جو کھنچ جائے اجزا کے مابین شق کر دیتے ہیں قمقمہ کو نہ حاصل ہونے سے بڑی مقدار کے تاکہ ثابت ہو تخلخل حقیقی۔ ع

دوسرا استدلال مشائیوں کا تخلخل اور تکاثف کے ثبوت میں۔

تخلخل اور تکاثف حقیقی کے ثبوت کے لئے کہا جاتا ہے کہ اگر شیشہ کو چوس کے

---

[1] ۔ تردید اس دو نقول میں۔ (۱) آگ کا قمقمہ میں داخل ہونا۔ (۲) پانی کی مقدار کا بڑھ جانا۔ ۲

ہوا نکال لی جائے اور پھر اوندھا دیا جائے شیشہ پانی پر تو داخل ہو جائے گا پانی شیشہ
میں باوجود باقی رہنے ہوا کے شیشہ کے اندر جو پہلے تھی۔ کیونکہ خلا محال ہے۔ لیکن ہوا
میں تخلخل واقع ہوا بہ سبب چوسنے کے اسی لیئے داخل ہو جاتا ہے اُس میں پانی بعد
چوسنے کے نہ قبل چوسنے کے۔ کیونکہ چوسنے والا کھینچتا ہے ہوا کو اور اُس میں سے
کچھ لے لیتا ہے بزور۔ پس اگر تخلخل نہ ہو تو خلا لازم آتی ہے۔ اور وہ محال ہے۔ لہذا
بیان کی جاتی ہے یہ حجت تخلخل پر چوسنے کے وقت اور تکاثف پر شیشہ کے پانی پر
اوندھانے کے وقت بعد چوسنے کے۔ لہذا ہوا میں تکاثف ہوتا ہے۔ یعنی اس ہوا
میں جس میں تخلخل ہو چکا ہے۔ تاکہ ممکن ہو داخل ہونا پانی کا ورنہ تداخل لازم
آئے گا جو محال ہے۔ ش

لیکن تکاثف مسلم نہیں ہے۔ کیونکہ بعد چوسنے کے یہ حکم ممکن نہیں ہے
کہ پانی کے داخل ہوتے وقت کچھ ہوا نہیں خارج ہوئی بلکہ نکال دیتا ہے ہوا کو داخل
ہونا پانی کا نہ اُس سبب سے جو مشائیوں نے بیان کیا ہے بلکہ اس لیئے کہ پانی کثیف
ہے اور ہوا لطیف ہو گئی ہے چوسنے سے اور منفعل ہونا ہوا کا برودت سے پانی
کی اور بھاگنا اُس کا پانی سے اُس کے داخل ہوتے وقت اور نکل جانا مسامات سے
شیشہ کے پس داخل ہوتا ہے پانی شیشہ میں نہ بہ سبب تکاثف ہوا کے اور اسی قیاس
پر چوسنا دلالت نہیں کرتا تخلخل پر اُس لیئے کہ ہو سکتا ہے کہ ہوا مسامات سے داخل
ہو گئی ہو جیسے دلالت نہیں کرتا شیشہ کا اوندھانا تکاثف پر اس لیئے کہ ہو سکتا ہے
کہ ہوا نکل گئی ہو مسامات سے اور اس حجت میں اگرچہ بعد ہے (قیاس سے بعید ہے)
لیکن جو کچھ متن میں کہا گیا ہے وہ اس سے بھی زیادہ بعید ہے۔ یہ شارح کا
بیان ہے۔ ش

باقی رہتا ہے ہوا کے لیئے کوئی نکوئی منفذ جس سے نکل جاوے اور نہیں
ہوتا۔ کبھی یہ مشاہدہ ہوتا ہے کہ جب تنگ منہ کے کوزے (مثلاً لوٹے صراحی وغیرہ) جب
پانی کے اندر ڈبو دیئے جاتے ہیں تو اُن سے بھق بھق کی آواز کے ساتھ ہوا نکل جاتی
ہے۔ کیونکہ ہوا بھاگتی ہے پانی سے اور وہ اُس کو روکتا ہے تنگ مکان میں
پس ہوا میں فشار ہوتا ہے اور اُس کی آواز سنائی دیتی ہے۔ اور مصنف نے اپنی

اسی کتاب میں یہ بھی ذکر کیا ہے کہ شیشہ وغیرہ کے اوندھانے وقت حباب کا مشاہدہ
ہوا ہے۔ اور مصنفؒ نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ مصنفؒ نے تجربہ کیا ہے کہ بعض تیلوں
کہ وہ ٹپکتے ہیں شیشہ سے پس ہوا میں اُس کا کون مانع ہے جب کہ ہوا دہن (تیل) سے
لطیف تر ہے۔ ۱۰

اور ہمارے لیے ممکن نہیں ہے کہ ہم حکم کریں کہ چوسنے والا جتنی ہوا لیتا
ہے اوتنی ہی نہیں دے دیتا کہ تخلخل لازم آئے بعد چوسنے کے اور اسی قیاس سے یہ
(حجت دلالت نہیں کرتی تخلخل پر بھی جیسے نہیں دلالت کرتی تکاثف پر) اور ایسی
باتوں کا ضبط مشاہدہ سے دشوار ہے۔ (یعنے نہ نکلنا ہوا کا وقت داخل ہونے پانی
کے یا نہ دے دینا اُس قدر ہوا کا جتنی چوس لی گئی ہے۔ پس ممکن نہیں ہے کہ مشائیوں اپنے
مذہب کو شیشہ کے مسئلہ سے ثابت کریں۔ اس مشاہدہ سے کہ ہوا چوسنے سے نکل جاتی
ہے اور اوندھا کر دینے سے نہیں نکلتی شیشہ میں کیونکہ یہ اُن کے لیے دشوار ہے
اور اُن کو یہ مشاہدہ مفید ہے کہ مشک میں پھونکنے سے جس مشک کے اجزا سمٹے ہوئے
ہوں یا ہوا اُس سے نکل جاتی ہے چوسنے سے کیونکہ کسی شے کا وقوع جب کوئی مانع نہ ہو
تو صحیح ہو یہ لازم نہیں ہے کہ اس وقت بھی اُس کا وقوع صحیح ہو جب کہ کوئی امر محال لازم
آتا ہو یا کوئی امر مانع ہو کیونکہ اجزا مشک کے پھونکنے سے دور ہو جاتے ہیں تو ہوا اُن
میں بھر جاتی ہے اور چوسنے سے جب اجزا مشک کے نزدیک نزدیک ہو جاتے ہیں
تو ہوا نکل جاتی ہے۔ بخلاف اجزا شیشہ کے کیونکہ ممکن نہیں ہے کہ اجزا شیشہ کے
پھونکنے سے پھیل جائیں یا چوسنے سے سمٹ جائیں اور جب ایسا ہے پس اکثر سوائے شیشہ
نفوذ یا خروج کو جو اُس میں نفوذ کرے یا خارج ہو مانع ہوتا ہے۔ پھونکا جانا مشکیزہ کا
اور ہوا ... داخل ہوتی یا چوسا جاتا ہے اور ہوا نہیں خارج ہوتی اس لیے کہ خلا نہیں ہو سکتی اور
تخلخل کا تصور ہو سکتا بغیر زیادہ ہونے مقدار کے جیسے وہ کہتے ہیں۔
(یعنے کوئی چیز خالی نہ جائے) تو لازم آتا ہے اُس سے تداخل اجسام کیونکہ عالم پورا
بھرا ہوا ہے (یعنے ملا ہے خلا نہیں ہے) پھر اگر مقداریں جب بڑھیں بغیر اُس کے
کم ہونے دوسری مقداروں کے کیونکہ یہ لازم نہیں ہے کہ جو اجسام متداخل ہیں اُن
سے کچھ اگر مقداریں بڑھیں دوسرے گھٹ جائیں بغیر کسی ایسے سبب کے جس سے

عبارت شرح

تکاثف ہو جائے تو لازم آئے گا تداخل اور یہ بدیہی ہے۔ اور یہ جب بڑے طوفان
پانی کے آتے ہیں تو زیادہ تر ظاہر ہوتا ہے۔ (کیونکہ پانی کے عنصر کی مقدار بڑھ جائے
بغیر اس کے کہ اُس کے ساتھ کوئی اور شے خارج کی مل جائے اور دوسرے عنصروں
اور مرکبوں کی مقدار کم نہ ہو لازم آئے تداخل ضرورۃً۔ اگر یہ جواب دیا جائے کہ
تداخل اُس صورت میں ممکن ہے اگر جتنی بیشی ہوئی ہے اُتنی ہی کمی نہ ہو۔ بعض کی
مقداریں گھٹ جاتی ہیں اور بعض کی بڑھ جاتی ہیں۔ اس حیثیت سے کہ کمی اور بیشی میں
مساوات رہتی ہے۔ تو ہم یہ جواب دیں گے کہ کمی تکاثف سے باطل ہے۔ کیونکہ تکاثف
باطل ہے۔ بلکہ ہیولیٰ بھی باطل ہے جس پر تکاثف کی بنا ہے۔ اور نقصان اجزا کے
سمٹ جانے کی وجہ سے زیادتی کا معادل نہیں ہوتا بڑے طوفانوں میں جس پر فطرت
سلیم شہادت دیتی ہے۔ اُس پر آئندہ نظر کی جائے گی)

دھماکے کے ساتھ پھٹنے والا قمقمہ تخلخل حقیقی کے ثبوت کے لئے جس پر

اُنھوں نے اعتماد کیا ہے فرض کیا جائے کہ وہ بھرا ہوا ہے آیا مقدار اُس میں زیادہ
ہوتی ہے اُس کے بعد شق ہوتا ہے یا شق ہو جاتا ہے۔ اُس کے بعد مقدار زیادہ ہوتی۔
پس اگر پہلے قمقمہ شق ہو جاتا ہے اور پھر مقدار زیادہ تو اُس کی علت تخلخل نہیں ہے۔
جس کو اُنھوں نے علت ٹھرایا ہے اور اس صورت میں استدلال تمام نہیں ہوتا تخلخل
حقیقی پر اور اسی طرح اگر دونوں امر یعنے زیادہ ہونا مقدار کا اور شق اگر ساتھ ہی ساتھ
ہو کیونکہ اس صورت میں بھی شق کا سبب کوئی اور امر ہے جو اس پر متقدم ہو نہ تخلخل
حقیقی موافق اُن کے زعم کے یعنے زیادہ ہونا مقدار کا جس کو اُنھوں نے شق کے ساتھ
ہی فرض کیا ہے۔ اگر زیادہ ہونا مقدار کا پہلے ہو تو جمع ہو گیا زیادہ ہونا مقدار کا اور
صحیح رہنا قمقمہ کا تو اس سے لازم آتا ہے تداخل یعنے تداخل اُس بعد کا جو زیادہ ہو گیا
بہ سبب زیادہ ہونے مقدار کے قمقمہ کے اندر کے بعد پر مع بُعد جرم قمقمہ کے پس اگر
کہا گیا ہم تسلیم کرتے ہیں کہ اگر مقدم ہو زیادتی مقدار کی شق ہونے پر تو لازم آئے گا تداخل

ا؎ - دو احتمال (١) پہلے مقدار کی زیادتی - اور اُس کے بعد شق - (٢) پہلے شق ہونا اُس
کے بعد مقدار کا زیادہ ہونا - ١٢ -

تداخل اُس صورت میں لازم آسکتا ہے جب کہ تقدم زمانی ہو۔ لیکن اگر زیادہ مقدار کا تقدم ذاتی ہو اور دونوں ایک ہی وقت میں ہوں تو لازم نہیں آتا تداخل۔ اسی کی طرف مصنفؒ نے اشارہ کیا ہے اپنے اس قول میں۔ اگر کہا جائے کہ **زیادت مقدار بالذات شق پر مقدم ہے۔** نہیں کہا جاتا کہ اگر تقدم بالذات ہو لازم ہے امکان تداخل کا کیونکہ شق اُس کے بعد واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ وجوب معلول کا بعد واجب ہونے علت کے ہے تو ممکن ہے اُس کے ساتھ۔ اور جو چیز ممکن الکون ہے وہ ممکن اللاکون بھی ہے (جس کا ہونا ممکن ہے اُس کا نہ ہونا بھی ممکن ہے) لیکن امکان شق کے نہ ہونے کا مع زیادتی مقدار کے وہ امکان تداخل ہے اُس کے ساتھ پس تداخل ممکن ہوا کسی نہ کسی حال میں اور کہا گیا ہے کہ وہ لذاتہ ممتنع ہے۔ کیونکہ ہم کہیں گے ہم نہیں تسلیم کرتے لزوم تداخل کے امکان کا اور یہ اس لیئے کہ ممتنع لذاتہ ممکن لغیرہ نہیں ہو سکتا۔ لیکن ممکن لذاتہ غیر کی وجہ سے ممتنع اور واجب ہوتا ہے۔ اور یہاں وجود شق اور عدم شق مع وجود زیادت امکان کے اگرچہ دونوں ممکن ذاتی ہوں۔ لیکن وہ دونوں مع اعتبار زیادت مقدار کے ممکن نہیں ہیں کیونکہ شق واجب بالغیر ہے۔ غیر زیادت مقدار ہے۔ اور عدم شق ممتنع بالغیر ہے۔ غیر امتناع تداخل ہے۔ اور جب ممتنع ہوا عدم شق مع زیادت مقدار تو ممکن نہیں ہے اس کے ساتھ۔ اور اسی قیاس پر لازم نہیں ہے امکان تداخل کا۔ کیونکہ مبنی ہے لزوم امکان ثبوت پر عدم امکان شق کے مع زیادت مقدار اور یہ ثابت نہیں ہوا۔

مصنفؒ کا یہ قول کہ جو چیز ممکن الکون ہے وہ ممکن اللاکون بھی ہے مسلم ہے اگر اُس سے ممکن الکون نفس[1] امر میں مراد ہو اور قول مصنفؒ کا ممنوع ہے۔ اگر ممکن الکون کسی اور شے کے ساتھ مراد ہو۔ کیونکہ معلول ممکن الکون ہے مع علت کے اور ممکن اللاکون نہیں ہے مع علت کے شق مع زیادت مقدار ممکن الکون اور ممکن اللاکون لذاتہ ہے اگرچہ معلول اُس کا نہ ہو۔ پس اگر حجت صحیح ہو تو امکان تداخل مطلقاً لازم

---

[1] مصنفؒ نے مطلقاً کہا تھا شارحؒ نے مصنفؒ کے قول کی تخصیص کر دی۔ یعنے جس چیز کا ہونا ممکن ہے اُس کا نہ ہونا بھی ممکن ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ جب علت موجود ہو معلول کا ہونا ممکن ہے۔ لیکن نہ ہونا ممکن نہیں ہے ۱۲

آتا ہے اور وہ محال ہے۔ ۞

بلکہ کہا جائے گا پس اسی طرح ہم کہتے ہیں میل اجزا کے بارے میں (یعنے وہ اجزا جو قمقمہ میں ہیں) کہ اُن میں متفرق ہو جانے کا میلان ہے یعنے شق کا اور یہ میل متقدم ہے شق پر بالذات اور جب یہ ہے تو لازم نہیں ہے وہ بات جو اُنھوں نے کہی ہے۔ یعنے میل اجزا کا تفریق کی طرف۔ اور تفریق قمقمہ کی بعد تفریق اجزا کے یا اُس کے ساتھ نہیں ہوگی تفریق قمقمہ کی میل کی وجہ سے جیسے تم نے زعم کیا ہے اور اگر پہلے ہو تو لازم آتی ہے خلا۔ بہ سبب جدا ہو جانے اُن اجزا کے جو قمقمہ میں ہیں وسط سے کناروں کی طرف اور بہ سبب نہ ہونے کسی چیز کے جو اُس کی جگہ آ جائے وسط میں۔ کیونکہ خلا ضرور لازم آتی ہے۔ اگر میل اجزا کا تفرق اور تفریق کے لیئے بالزمان ہو۔ اگر بالذات ہو جیسے ہم نے کہا ہے تو ہرگز ایسا نہ ہوگا۔ اگر میل دفعتہً پیدا ہو جائے تو جائز ہے تقدم اُس کا شق پر بالذات بخلاف مذہب مشائین کے کہ مقدار تخلخل سے بڑھ جاتی ہے۔ کیونکہ اس کا حصول تھوڑا تھوڑا کر کے ہوگا۔ وقوع اُس کا حرکت سے ہوگا جو قابل قسمت ہے۔ لیئے غیر النہایتہ تو وہ زیادتی جو شق کی موجب ہو بعد غیر متناہی زیادتیوں کے ہوگی پس سابق ہے تداخل[1] شق پر تمھارے قاعدے سے اور وہ محال ہے۔ اور اگر تم اپنے مذہب سے رجوع کرو اور یہ کہو کہ بڑی مقدار بتدریج نہیں حاصل ہوگی بلکہ پہلی مقدار دفعتہً باطل ہو جائے گی۔ اور دوسری دفعتہً حاصل ہو جائے گی۔ تو حصول بڑی مقدار کا چھوٹے مادہ میں کہاں ہوتا ہے بغیر انبساط کے حرکت کے ساتھ کہ مطابق ہو اُس کے بڑی مقدار اور یہ ایسے زمانہ میں نہیں ممکن ہے جو غیر منقسم ہو۔ بلکہ ایسے زمانہ میں ہو سکتا ہے جو منقسم ہو اس صورت میں ضرور ہے کہ جب تک زیادتی اس درجہ کو پہنچے کہ ظرف شق ہو جائے بے شمار زیادتیاں ہوں گی۔ اور اس لیئے لازم آتا ہے تداخل جیسے پہلے بیان ہوا۔ ۞

---

[1] کیونکہ تداخل اُسی وقت سے شروع ہو جائے گا جب مقدار جو قمقمہ میں بھری ہوئی ہے کچھ بھی بڑھے اور قمقمہ شق اُس وقت ہوگا جب مقدار معتد بہ زیادہ ہو جائے جس کو قمقمہ رُوک نہ سکے۔ ۱۲۔

تخلخل نہیں ہے مگر یہ کہ حرارت سے اجزا میں تفرق پیدا ہو۔ اور اُس میں در آئے۔ کوئی جسم لطیف مثل ہوا کے یہاں تک کہ جب میل اجزا کا طرف جدا ہو جانے کے ہو اور روکے اُس کو کوئی روکنے والا تو دور کر دے اس مانع کو اگر اجزا میں قوت ہو۔ اور ایسے تبدیہ متخلخل چیزوں میں جیسے پانی اور دوسرے عرقوں میں پائی جاتی ہے جب گرم ہوتے ہیں اور اگر فراہم کیے جائیں اجزا تو پھر فراہم ہو کے پہلی مقدار کی طرف پلٹ جاتے ہیں پس مقرر ہوگیا اس جہت سے کہ جسم وہی مقدار ہے اور مقداریں عالم کی نہ زیادہ ہوتی ہیں نہ کم۔ ۱ؔ

رائی کے دانہ میں ایسا مادہ نہیں ہے جس میں یہ استعداد ہو کہ تمام عالم کی مقداروں کو قبول کرلے جیساکہ مشائیوں کے اصول سے لازم آتا ہے۔ ۲ؔ

جسم کا مقدار ہونا اہل قدمیہ (اشراقین) اور پہلے حکمار مانتے آئے ہیں۔ ارسطاطالیس اور اُس کے اتباع مشائین نے اس کو نہیں مانا ہے۔ ۳ؔ

اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ جسم پر حمل کیا جاتا ہے کہ وہ ممتد ہے اور ذو مقدار ہے تو امتداد اور مقدار جسم پر زائد ہیں (کیونکہ شے کا حمل اُسی کی ذات پر نہیں ہوتا) یہ کلام راست نہیں ہے۔ کیونکہ جب ہم نے کہا کہ جسم متقدر (ذو مقدار) ہے تو اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مقدار زائد ہے جسم پر کیونکہ یہ اطلاقات عرفیہ ہیں۔ اور حقیقتوں کی بنا اطلاقات عرفیہ پر نہیں ہے۔ اس لیئے کہ اور کبھی تجوزات جاری ہوتے ہیں۔ کبھی انسان اپنے ذہن میں شیئیت کو مع مقدار کے لیتا ہے تو یہ کہتا کہ جسم ایک شے ہے جو مقدار رکھتی ہے۔ اور جب اپنے نفس کی طرف رجوع کرتا ہے تو نہیں پاتا شے کو مگر نفس مقدار کیونکہ شیئیت زائد نہیں ہے مقدار پر بلکہ اُس کی ذات ہے عرف کا اطلاق کیا جاتا ہے جیسے کہتے ہیں بعد بعید یہ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ

سلہ۔ جیسے پانی کی تقطیر میں بذریعہ قرع انبیق کے مشاہدہ ہو سکتا ہے کہ پہلے حرارت سے تفرق اجزا ہوتا ہے اور پھر برودت سے پانی ہو کے بخارات ٹپک جاتے ہیں۔ ۱۲۔

سلہ۔ یہ ایک مشہور استعارہ ہے کہ اگر تخلخل ممکن ہوتا تو ایک رائی کا دانہ پہاڑ کے برابر ہو سکتا ہے۔ اور تکاثف ممکن ہو تو ایک پہاڑ رائی کے دانہ میں سما سکتا ہے۔ ۱۲۔

بعدیت کوئی شے زائد ہے بعد پر بلکہ یہ مجاز ہے جیسے کہتے ہیں جسم جسیم یہ دلالت نہیں
کرتا کہ جسمیت یا جسیمیت زائد ہے جسم پر جائز ہے کہ کہیں کہ جسم ممتد ہے۔ یعنی وہ
امتداد رکھتا ہے کسی جہت خاص میں جو کہ متعین ہے۔ حاصل اُس کا یہ ہے کہ مقدار
چاہتی ہے مختلف جہات میں یا متعین جہت میں اور مثل اس کے۔ ۱۲

یہ مثالات کہ جسم مرکب ہے ہیولیٰ اور صورت سے اور اس سے
جو خرابیاں لازم آتی ہیں یہ اس وجہ سے ہوا کہ مشائیوں نے اتصال کو معنی امتداد
لے لیا۔ اور بعض مجازات کی وجہ سے۔ اور مشائیوں کے اس گمان باطل سے کہ
جو امتیاز کمال اور نقصان کی وجہ سے ہے جو کہ خط طویل و قصیر میں ہے۔ وہ زیادہ
کسی شے کی وجہ سے ہے جو زائد ہے مقدار پر اور یہ راست نہیں ہے۔ ۱۲

حکومت: اس بیان میں کہ ہیولیٰ عالم عنصری بلکہ عالم جسمانی کی جسم بسیط ہے
جو کہ ایک مقدار ہے قائم بذات خود جو مذہب اقدمین کا تھا۔ نہ کہ [illegible]
جو کہ متاخرین کا ہے کہ ہیولیٰ موجود ہے فقط قبول کرتی ہے صورتوں [illegible]
کو اور اُس کو بذات خود کوئی تخصص نہیں ہے الا صورتوں کے [illegible]

ہیولیٰ کے حال کی جب تحقیق کی جاتی ہے تو وہ کوئی شے موجود نہیں ہے۔ [illegible]
موجود ہونا ایک امر عقلی اعتباری ہے اور اُس کا جوہر ہونا عبارت ہے [illegible]
سے اور یہ عدمی ہے۔ اور اس کے ماورا اُس کو کوئی تخصص نہیں ہے۔ نہ خارج میں
نہ عقل میں۔ اور اسی کی طرف مصنفؒ کا اشارہ ہے۔ ۱۲

جب کہ تم پر روشن ہوگیا کہ جسم طبیعی نفس مقدار ہے بذات خود قائم پس کوئی
شے عالم میں موجود فقط نہیں ہے جو قبول کرتا ہے مقداروں اور صورتوں کو۔ یعنی
جسمیت اور نوعیت کو اسی کا نام رکھا ہے مشائیوں نے ہیولیٰ (جس کو وہ ہیولیٰ اولیٰ
کہتے ہیں جو بسیط ہے۔ اور اُن کے گمان باطل میں جسم کا ایک جز ہے اور دوسرا جزو
صورت جسمیہ ہے۔ ۱۲

یہ ہیولیٰ بذات خود متخصص نہیں ہے۔ بلکہ تخصص اُس کا صورت جسمیہ اور
نوعیہ سے ہوتا ہے۔ یہ دونوں جز جوہری ہیں اُن کے نزدیک اور انھوں نے کہا ہے
کہ صورت فاعل کا فعل ہے ہیولیٰ میں۔ اور اُس کی مثال دی ہے۔ انھوں نے کتابت سے

کہ وہ کاتب کا فعل ہے کاغذ میں کہ وہ مثل ہیولیٰ کے ہے۔ پس حاصل کلام ہیولیٰ کے بارے میں یہ ہوا کہ وہ موجود ہے۔ اور جوہریت اُس کی سلب موضوع ہے۔ اُس سے اور وہ امر وجودی نہیں ہے۔ مطارحات میں کہا ہے کہ جب باقی نہ رہا ہیولیٰ کے رسم سے مگر یہ بود تو اُس کی ماہیت نفس وجود ہوئی بلکہ واجب الوجود ہوئی کیونکہ تم نے (مشائیوں نے) کہا ہے کہ موجودات میں کوئی ایسی شے نہیں ہے جس کی عین ماہیت وجود ہو۔ مگر واجب الوجود۔ ؟

ہمارا یہ قول کوئی موجود امر ذہنی ہے۔ جیسے پہلے بیان ہو چکا ہے۔ کہ اُس کی کوئی صورت اعیان میں نہیں ہے۔ اور جو ایسی چیز ہو وہ سوائے ذہن کے کہیں نہیں موجود ہوتی۔ پس ہیولیٰ کہیں موجود نہیں ہے۔ مگر ذہن میں تو وہ چیز جس کا ہیولیٰ نام رکھا ہے کوئی شے نہیں ہے۔ یعنے موجود فی خارج نہیں ہے۔ بلکہ وہ امر عدمی اعتباری ہے۔ وہ حاصل نہیں ہوتی وجود میں اور نہ کوئی صورت اعیان میں ہے۔ اُس قاعدے کے موافق جو ہم نے مقرر کیا ہے کہ یہ مقدار ہی جسم ہے اور جوہریت اُس کی اعتبار عقلی ہے۔ ؟

اہل اشراق کے نزدیک ہیولیٰ کے معنے۔

جب جسم کو با عتبار بدلنے والی ہیئتوں کے اور انواع کے قیاس کرتے ہیں تو اُسی جسم کو ہیولیٰ کہتے ہیں (یعنے اُن بدلنے والی ہیئتوں کے لحاظ سے اور اُن انواع کے لحاظ سے جو مرکب ہیئتوں سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور اُن ہیئتوں کے حلول کے اعتبار سے اسی کو محل کہتے ہیں۔ ہیولیٰ اس کے سوا کوئی چیز نہیں ہے (جو حقیقت اُس کی ہم نے یہاں بیان کی ہے۔) وہ جسم ہے فقط یعنے اپنی ذات کے اعتبار سے وہ جسم ہے اور ان بدلتی ہوئی ہیئتوں اور اُن سے جو انواع مرکب ہیں اُن کے اعتبار سے اُسی کو ہیولیٰ کہتے ہیں۔ پس ہیولیٰ اور جسم حقیقت میں ایک ہی ہے۔ اور اعتبار سے مختلف ہے۔ ؟

حکومت دیگر۔ اُن خصومتوں کے فیصلہ میں جو پہلے اور پچھلے حکیموں میں چلی آتی ہیں۔ مشائیوں نے کہا ہے کہ وہ شے جو انھوں نے وضع کی ہے اور اُس کو ہیولیٰ سے نامزد کیا ہے اُس کے وجود کا تصور بغیر صورت کے نہیں ہو سکتا اور نہ صورت کے وجود کا تصور بغیر ہیولیٰ کے ہو سکتا ہے۔ پھر انھوں نے اکثر حکم کیا ہے کہ صورت

کو ہیولیٰ کے وجود میں دخل ہے۔ اور اکثر اپنے کلام کی بنا اس بات پر کی ہے کہ صورت ہیولیٰ کی علت ہے۔ کیونکہ ہیولیٰ کا خالی ہونا صورت سے تصور نہیں کیا جا سکتا۔ صورت کے علت ہونے کی بنا اسی پر ہے کہ ہیولیٰ کا تصور صورت سے خالی ہو کے متصور نہیں ہے۔ اور یہ استدلال کوئی شئے نہیں ہے۔ کیونکہ ہیولیٰ کا خالی ہونا صورت سے ممتنع ہو تو یہ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ ہیولیٰ کے وجود کا تقوم صورت سے ہے۔ کیونکہ جائز ہے کہ کسی شئے کو کوئی شئے لازم ہو اور یہ بغیر اس کے نہ ہو اس لیئے کہ وہ شئے اعراض لازمہ سے ہے اپنے موضوعات کے لیئے جیسے تین زاویہ مثلث کے لیئے۔ اور زوج ہونا چار کے لیئے اور یہ لازم نہیں ہے کہ یہ لازم اس شئے کی علت ہو جو اس لازم کا موضوع اور ملزوم ہو۔ کیونکہ کسی شئے کا عرضی لازم معلول ہے اس شئے کا بسبب احتیاج کے جو لازم کو ملزوم سے ہے۔ نہ اس کی علت۔ ورنہ زاویہ علت ہوتے مثلث کے اور مثلث کے وجود کے متقوم ہوتے اور اس کا بطلان ظاہر ہے۔ اس لیئے کہ یہ لازم ہیں ماہیت کو جس کا ... علت ... ہے۔ تو

پھر بعض مشائین یہ بیان کرتے ہیں کہ ہیولیٰ کے وجود کا تصور بغیر صورت کے نہیں ہو سکتا کیونکہ اس وقت میں (یعنے تجرد کے وقت) یا ہیولیٰ منقسم ہے پس لازم ہے جسمیت اس کی۔ اور جب ہیولیٰ کے ساتھ جسمیت کا ہونا لازم ہوا تو ہیولیٰ مجرد نہ رہی صورت سے اور یہ مفروض کے خلاف ہے۔ کیونکہ ہم نے ہیولیٰ کو مجرد فرض کیا تھا۔ یا غیر منقسم ہوگی۔ پس یہ عدم انقسام یا اس کی ذات کی طرف سے ہے۔ کیونکہ غیر سے نہیں ہو سکتا یعنے صورت اور توابع صورت کی طرف سے کیونکہ وہ مجرد فرض کی گئی ہے۔ پس محال ہے اس پر انقسام کیونکہ جو شئے ذاتی ہوتی ہے (یعنے عدم انقسام) وہ زائل نہیں ہو سکتی لیکن ہیولیٰ منقسم ہوتی ہے۔ اور یہ نادرست ہے۔ کیونکہ اگر وہ غیر منقسم ہو تو لازم نہیں ہے کہ انقسام محال ہو اور انقسام کا محال ہونا اس کی ذات سے ہو بلکہ محال ہے اس کا فرض (یعنے انقسام کا فرض کرنا) اس لیئے کہ شرط قسمت کی یعنے مقدار کی نفی کی گئی ہے۔ کیونکہ کبھی شئے کا امتناع بسبب اسی شرط کے انتفار کے ہوتا ہے جو اس کی علت تامہ کا جز ہے جیسے ممتنع ہے فرض کرنا زاویہ کا سطح میں بغیر خط کے۔ کیونکہ خط زاویہ کے حصول کے شرائط سے ہے۔ اور منجملہ ان کی حجتوں کے اس

مسئلہ پنجم۔ ہیولیٰ کا مجرد صورت سے محال ہے۔ ایک یہ ہے کہ :-

اگر ہیولیٰ کو صورت سے مجرد فرض کریں تو یا اُس کا حصول تمام مکانوں (حیزوں) میں ہوگا یا کسی مکان میں نہ ہوگا اور یہ دونوں[1] باطل ہیں۔ کیونکہ پہلی شق سے لازم آتا ہے کہ ایک ہی جسم جمیع احیاز میں ہو اور دوسری شق سے لازم آتا ہے کہ کسی حیز میں نہ ہو۔ یہ نہیں کہا کہ کسی مکان میں نہ ہو اس لیئے کہ جسم کبھی مکان سے خالی ہوتا ہے۔ مگر حیز سے خالی نہیں ہوتا جیسے فلک محدد۔ شارح کہتے ہیں یہ استدلال اُس شخص کے قول کے موافق ہے جو مکان اور حیز میں فرق کرتا ہے جو حیز اور مکان کو یکساں سمجھتا ہے۔ اُس کو اس طرح الزام دے سکتے ہیں کہ جسم یا غیر ذی وضع ہے (اور یہ محال ہے) یا ذی وضع ہے بغیر صورت کے اور یہ محال ہے۔ ۱۲

تیسری شق یہ ہے کہ ہیولیٰ کسی خاص مکان میں ہو اور ہیولیٰ کا کوئی مخصص نہیں ہے۔ بنا بر اُس تفصیل کے جو کتابوں میں مشہور ہے۔ کیونکہ یہ تخصیص یا اُس کی ذات کی طرف سے ہوگی اس فرض سے ترجیح بغیر مرجح لازم آتی ہے۔ کیونکہ اُس کی نسبت ہیولیٰ ہونے کی حیثیت سے جمیع احیاز کی طرف مساوی ہے۔ اور کوئی کہنے والا اُن سے کہہ سکتا ہے کہ ممتنع ہونا ہیولیٰ کا کسی مکان خاص میں بہ سبب عدم مخصص کے لازم آیا نہ بسبب محال ہونے تجرد کے اس جہت سے صرف یہ لازم آتا ہے کہ اگر عالم حاصل ہو جائے اور ہیولیٰ مجرد باقی رہ جائے تو ممکن نہیں ہے کہ وہ صورت کے لباس سے ملبس ہو کیونکہ کسی مکان میں اس کے متمکن ہونے کے لیئے کوئی مخصص موجود نہیں ہے اور محال ہونا کسی شے کا غیر سے اس پر نہیں دلالت کرتا کہ وہ لذاتہ محال ہے (محال بغیرہ محال لذاتہ نہیں ہے۔) ۱۲

---

[1] شق (۱) تمام حیزوں میں حاصل ہونا۔ (۲) کسی حیز میں حاصل نہ ہونا۔ ۱۲

واضح رہے کہ حیز اور مکان کا فرق یاد رکھنا ضروری ہے۔ مکان مشائیوں کے نزدیک محوی کی سطح ظاہر جس کو محیط ہو حاوی کی سطح باطن۔ چونکہ اُن کے نزدیک فلک محدد للجہات پر کوئی اور جسم حاوی نہیں ہے لہذا اُس کے لیئے مکان نہیں ہے بلکہ حیز ہے یعنی جسم کی سطح ظاہر حیز کے معنے بھی ہیں۔ یعنے کسی جسم کا مکان نہیں۔ ۱۲

اور ایسے زلات وہفوات ومغالطات لازم آئے فروگذاشت سے اُن اعتبارات کے جو کسی شے کو لاحق ہوں اُس کی ذات سے یا غیر ذات سے۔

اسی کے قریب ہے یہ حجت اُن کی کہ اگر ہیولی مجرد ہو تو یا واحد ہوگی یا کثیر اور یہ دونوں باطل ہیں۔ کیونکہ اگر کثیر ہو تو کثرت استدعا کرتی ہے ایک ممیز کی اور یہ صورت سے ہوسکتا ہے اور اُس کے توابع یعنے مقدار وغیرہ سے اور یہ خلاف مفروض ہے۔ یا وحدت سے اگر متصف ہو ہیولی تو اتصاف یا اُس کے اقتضا ذاتی کے سبب سے ہوگا۔ لیکن نہ ہوگی اس پر تکثیر اصلا کیونکہ جو شے بالذات ہوتی ہے وہ کبھی زائل نہیں ہوتی۔ لیکن اُس کی تکثیر صورتوں سے اور انفصالات سے ہوتی ہے۔ پس تجرد کے وقت وہ واحد نہ تھی جو کہ مفروض ہے۔

اگر کوئی کہنے والا یہ کہے کہ وحدت صفت عقلی ہے جو ہیولے کے عدم انقسام کی جہت سے لازم ہوئی ہے۔ اور محال ہونا اُس کے انقسام کا یہ سبب نہ ہونے شرط قسمت کے ہے کہ وہ مقدار ہے جیسے پہلے بیان ہوچکا ہے۔ (یعنے حجت والے کے جواب میں کہ شے کبھی انتفاء شرط کی جہت سے ممتنع ہوتی ہے۔ اور اس قیاس سے ہیولی کا اتصاف وحدت سے بذات خود نہیں ہے۔ بلکہ غیر سے ہے۔ کیونکہ اُس کا انقسام شرط قسمت کے انتفاء سے محال ہوا ہے۔

جب کہ ہم نے بیان کر دیا کہ جسم نہیں ہے مگر مقدار فقط تو ہم بے پروا ہیں ہیولی کی بحث سے۔ لیکن ان بحثوں کے یہاں لانے کی غرض یہ ہے کہ ان بحثوں میں کیا سہو ہوا ہے۔

مشائی صورت جسمیہ کی بحث سے فارغ ہوئے تو انھوں نے ایک اور صورت ثابت کی یعنے سوائے صورت جرمیہ کے جس کو وہ صورت نوعیہ اور طبیعت کہتے ہیں۔ (علت صورت نوعیہ۔)

پس مشائیوں نے کہا کہ ہیولی کے وجود کے لئے محض صورت جسمیہ کافی نہیں ہے۔ کیونکہ جسم مطلق کے وجود کا تصور نہیں ہوسکتا جیسے ہیولی مجرد کے وجود کا تصور نہیں ہوسکتا۔

کیونکہ اگر جسم مطلق کا وجود ہوا تو جسم دو شقوں سے خالی نہیں ہے۔ (۱) ایک ممتنع القسمت (یعنے انفصال) جیسے افلاک۔ یا (۲) ممکن القسمت ہے۔

اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک وہ جو شکل کو قبول کرے اور اس کو ترک کردے سہولت سے۔ (جیسے پانی ہوا) دوسرے وہ جو شکل کو مشکل سے قبول کرے جیسے پتھر اینٹ۔ پس جسم مطلق تین حالتوں سے خالی نہیں ہو سکتا اور ہر ایک ان میں سے تجرد کی حالت میں جس کا اقتضا کرے وہ اس کا اقتضا ذاتی ہے۔ پس اگر وہ لذاتہ مقتضی نہ ہو یا تو اس کا مقتضی نہیں ہے اصلاً یا کوئی امر غیر ذاتی مقتضی ہوگا۔ اور پہلی شق (یعنی کوئی مقتضی نہ ہو) باطل ہے اس لئے کہ ہر ممکن کے لئے ایک مرجح کی ضرورت ہے اور دوسرے کی (یعنے امر غیر ذاتی مقتضی ہو) دو قسمیں ہیں۔ کیونکہ یہ غیر ذات جسم کا یا اس کی ذات سے مقارن ہے یا نہیں ہے۔ پس اگر مقارن ہو تو یہی صورت نوعیہ ہے وہو المطلوب اور اگر مقارن نہیں جسم سے پس امر خارجی نے افادہ کیا نفس استعداد اور عدم استعداد کا بغیر افادہ کسی امر کے جس سے یہ حاصل ہوا اور اس کا بطلان صاف ظاہر ہے۔ اور اگر ایک اُن میں سے اقتضاء ذاتی سے ہو تو اس سے کبھی جدا نہ ہوگا۔ اور اس صورت میں جملہ اجسام مساوی ہوں گے اور ایسا نہیں ہے (یعنے اجسام جدا جدا صورتیں رکھتے ہیں۔) ؎

پس دوسری صورتوں کی ضرورت ہوئی۔ (مثلاً صورت فلکی اور عنصری وغیرہما) جو مقتضی ان چیزوں کے ہیں۔ اور اُن سے جسم مطلق کی تخصیص ہوتی ہے۔ ؎ اور یہ صورتیں جسم مطلق کی پہلی تخصیص کرنے والی اور انواع کی حقیقتوں کو قائم کرنے والی ہیں۔ ؎

صورت فلکیہ اور عنصریہ جسم مطلق کے پہلے مخصصات ہیں اور انواع کی حقیقتوں کے مقوم ہیں۔ اور ہیولی اور جسم مطلق جس کے تحت میں انواع واقع ہیں اُن کی بھی تخصیص انھیں مخصصات اولیہ سے ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ مخصصات ہیولی اور جسم مطلق کے مقارن پائے جاتے ہیں۔ اور ہمارے لئے ہیولی اور جسم مطلق کا تعقل بغیر ان کے ممکن نہیں ہے۔ یعنے جب تک صورت نوعیہ کا وجود نہ ہو۔ ہم ہیولی اور صورت کو بھی نہیں پہچان سکتے۔ کیونکہ صورت جسمیہ صرف ماہیت جسم کی مقوم ہے اور نوع اور جو کچھ اس کے بعد ہو وہ مخصصات ثوانی ہیں مثلاً جسم انقسام کو بسہولت قبول کرتا ہے یا بہ دشواری وغیرہ یہ عوارض تخصیص کے ہیں۔ یہ اسی وقت عارض ہوتے ہیں۔

جب جسم کا تقوم اپنے مخصصات سے ہو جائے۔ کیونکہ یہ محض استعدادات ہیں۔ ان کے ساتھ تخصص اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ اُس چیز کا تخصص ہو جائے جس کے ساتھ استعدادات لگے ہوئے ہیں۔ کہا گیا ہے کہ کلام ان مخصصات کی طرف رجوع کرے گا۔ کیونکہ اگر جسمیت کے اقتضا سے ہوں تو چاہیئے کہ تمام اجسام میں موجود ہوں۔ اور نقیض کا نقیض سے استثنا کیا جائے گا (یعنے یہ تمام اجسام میں موجود نہیں ہیں۔ لہذا جسم مطلق اُن کا مقتضی نہیں ہے) جواب دیا جائے گا کہ اُن کا مقتضی جسم نہیں ہے نہ اس جہت سے جو تم نے بیان کی۔ بلکہ اس لیئے کہ اور کوئی چیز خارج سے افادہ کرتی ہے اور کہا گیا ہے کہ قبول انقسام اور تشکل اور ترک تشکل بسہولت یا بلغیر سہولت اُس کے لیئے یا مفید خارجی افادہ کرتا ہے یا نہیں اگر افادہ کرتا دونوں صورتوں میں صور نوعیہ کی احتیاج نہ ہوگی اور رد کیا گیا ہے کہ یہ اشیاء استعدادات ہیں یا لا استعدادات ہیں اور یہ فی نفسہا طبائع محصلہ نہیں ہیں جن سے تقوم انواع جسم کا ہو۔ کیونکہ محال ہے کہ متقوم ہو کوئی نوع جوہری مثلاً پانی یا آسمان بمجرد استعداد کسی اور امر کے بلکہ وہ توابع اُن امور کے ہیں جن سے انواع جوہری کا تقوم ہوتا ہے۔ اس لیئے کہ مفید خارجی نفس استعداد کا افادہ نہیں کرتا۔ بلکہ ایسے امر کا افادہ کرتا ہے جو استعداد قریب جس کی تابع ہے کیونکہ یہ امکان مطلق ہے وہ ایسے لوازم سے ہے جو غیر مستفاد ہیں خارج سے جس طرح عطا کرتا ہے مادہ ایسا مزاج کہ وہ مادہ مستعد ہو جائے ایک نفس کے قبول کے لیئے یا اثر نفس کے یا صورت نوعیہ کے قبول کے لیئے جس کی تابع ہیں استعدادات مذکورہ اور عطا کرتا ہے حرارت شدید کہ مستعد ہو جائے قبول صورت ہوائیہ کے لیئے یا ناریت کے لیئے اور جب کہ محال ہوا اُن استعدادات کا مخصصات اولی ہونا پس اولی جواہر ہوں گے۔ اور مصنف نے اُن کے جواہر ہونے کو منع کیا ہے۔ اس لیئے کہ جائز ہے کہ وہ اعراض ہوں۔ اور اسی طرف مصنف نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے الخ اور کوئی کہنے والا کہے کہ یہ مخصصات اولی (جو تمہارے گمان میں جوہر ہیں) کیفیات ہیں خواہ عناصر میں ہیں مثل رطوبت اور یبوست اور حرارت اور برودت کے خواہ افلاک میں تو وہ دوسری ہیئتیں (اعراض) ہیں۔ اگر کہا جائے کہ اعراض یعنے کیفیات عناصر اور ہیئات افلاک

اُن سے تقویم جوہر کی نہیں ممکن ہے۔ اور ہم نے کہا کہ وہ جوہر کے مقوم ہیں تو اعراض
مخصصات اولی نہیں ہو سکتے۔ تو جواب دیا گیا ہے۔ کہ
یہ امور جن کو تم تصور مقومہ جواہر سے نامزد کرتے ہو اگر اس لیئے ان کو صور
مقومہ کہتے ہو کہ اُن میں سے بغیر بعض کے جسم نہیں پایا جاتا تو کسی شے کا کسی شے سے
خالی نہ ہونا اُس پر دلالت نہیں کرتا کہ یہ شے اُس کی مقوم ہے۔ کیونکہ بعض لوازم اعراض
ہوتے ہیں۔ اور لوازم عرضیہ مثلاً مقدار اور وضع اور شکل سے اُن کے ملزومات یعنی
اجسام خالی نہیں ہوتے۔ باوجودیکہ اعراض اجسام کے مقوم نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ
اعراض ہیں۔ اگر کہیں کہ یہ اعراض اس لیئے ہیں کہ یہ بدلتے ہیں اور اُن کے محل نہیں
بدلتے تو کہا جائے گا کہ بعینہٖ یہی ہیولٰے کے باب میں بھی کہنا چاہیئے کہ وہ نہیں بدلتی
اور صورتیں بدلا کرتی ہیں۔ اگر کہیں کہ ممتنع ہے تجرد جسم کا صورت سے نہ مقدار اور
شکل سے تو کہا جائے گا کہ ممکن نہیں کہ تم دعویٰ کرو جسم کے صورت سے مجرد ہونے
کے امتناع کا بلکہ یہ دعوے کر سکتے ہو کہ صورت یا اُس کے بدل سے جسم کا تجرد ممتنع ہے
تو جیسے جسم نہیں خالی ہو سکتا صورت یا اُس کے بدل سے اُسی طرح جسم نہیں خالی ہو سکتا
شکل و مقدار یا اُس کے بدل سے۔ اور اگر اُسے جسم کا تقوم ہے۔ کیونکہ وہ جسم کے مخصصات
ہیں (یعنی جسم کے وجود کے مقومات ہیں۔ لہذا ہیولیٰ مطلق کے وجود کے بھی مقوم ہیں)
تو بھی مخصصات کی یہ شرط نہیں ہے کہ وہ صورت اور جوہر ہو۔ کیونکہ تم نے خود اعتراف
کیا ہے کہ نوع کے اشخاص ممیز ہوتے ہیں عوارض کے ذریعہ سے اور اگر مخصصات نہ ہوتے
تو ضرور ہے نہ موجود ہوتے انواع اور سوا اُس کے مثل اصناف[۱] اور اشخاص کے۔ تم نے
یہ بھی اعتراف کیا ہے کہ طبائع نوعیہ (مثل انسانیت و فرسیت کے) از روئے وجود
تمام تر ہیں اجناس سے اور اجناس کے وجود کا فرض متصور نہیں ہو سکتا بغیر مخصصات کے

---

[۱] ظاہر ہے کہ اگر اشخاص موجود نہ ہوں تو اصناف کا وجود ممکن نہیں ہے۔ اور جب اصناف نہ ہوں
تو انواع غیر ممکن ہیں۔ یعنے اگر گورے کالے اشخاص ہوں تو رومی او زنگی کا وجود غیر ممکن ہے۔ اور
اگر رومی زنگی وغیرہ اصناف انسانیت کے نہ ہوں تو نوع انسان ممکن نہیں ہے۔ علاوہ اشخاص اور
نیز اصناف کی تمیز کثیر عوارض سے ہوتی ہے مصور مذکور جائز ہے کہ عرض ہو ۱۲

پس اگر جسم کے مخصصات صورتیں اور جوہر ہیں اس سبب سے کہ جسم کا تصور بغیر مخصص کے نہیں ہو سکتا۔ پس انواع کے مخصصات بوجہ اولیٰ جوہر ہوں گے (کیونکہ انواع کا وجود اتم ہے۔ بہ نسبت طبائع جنسیہ کے) اور ایسا نہیں ہے۔ پس جائز ہے کہ جسم مطلق کا مخصص (جو تمہارے زعم میں صورت نوعیہ ہے) عرض ہو۔ اور یہ جو کہا گیا ہے کہ انواع کے مخصصات مخصص نوعوں کے تابع ہوتے ہیں۔ اگرچہ تخصیص اشخاص نوع کی اُن (اعراض) کے ذریعہ سے ہو۔ اور عارض ہو خارجی اسباب سے اس سے نوع کی ماہیت کا تقوم نہیں ہو سکتا۔ پس اسی کے مثل صور نوعیہ کے بارے میں بھی کہہ سکتے ہیں کہ وہ ماہیت جسمیہ کی تابع ہے۔ اگرچہ تخصیص اجناس کا اُس کے ذریعہ سے ہو اور وہ لاحق ہو جسم کو یا ہیولیٰ کو (موافق اُن کے گمان کے) خارجی اسباب سے اور وہ (اعراض) مقوم اُن کے (جسم اور ہیولیٰ کے) وجود کے ہوں۔ اگرچہ اُن دونوں کی ماہیت کے مقوم نہ ہوں۔

عرض کبھی جوہر کے تحقق کی شرط ہوتی ہے۔ جیسے انواع کے مخصصات اعراض ہیں۔ اور اعیان میں نوع کے تحقق کا تصور نہیں ہو سکتا مگر عوارض کے ساتھ۔ (اور یہ جو کہتے ہیں کہ ماہیت نوعیہ بذات خود تام ہے۔ اور اگر فرض کیا جائے انحصار نوع انسان کا شخص واحد میں تو کسی ممیز کی احتیاج نہ ہو اور نوع کے شخص واحد میں منحصر ہونے کا کوئی مانع نہیں ہے مگر امر خارجی۔ پس اسی کے مثل ماہیت جسمیہ کے بارے میں بھی کہہ سکتے ہیں۔ اور اگر کہا جائے کہ ماہیت جسمیہ ناتمام ہے کیونکہ وہ محتاج ہے مخصصات کی تو انسان بھی ناتمام ہے۔ کیونکہ وہ بھی مخصصات کی احتیاج رکھتا ہے۔)

یہ جو کہتے ہیں کہ طبیعت نوعیہ حاصل ہو لیتی ہے اُس کے بعد عوارض اُس کی پیروی کرتے ہیں ضعیف کلام ہے۔ کیونکہ اگر ماہیت نوعیہ مثلاً انسانیت اگر پہلے حاصل ہو اُس کے بعد عوارض آئیں تو پہلے انسانیت کلیہ مطلق کا حصول ہوگا۔ اُس کے بعد تشخص ہوگا۔ یہ محال ہے۔ اس لئے کہ حصول نوع کا بغیر تشخص کے ہو نہیں سکتا اور مطلق کا وقوع اعیان میں اصلاً کبھی نہیں ہو سکتا۔ ... یہ عوارض طبیعت نوعیہ کے تحقق کے شرائط نہیں ہیں (یعنے وجود خارجی میں) اور ... سے یہ شخص ممتاز ہو ...

اشخاص سے) حقیقت انسانی کے لیئے لازم نہیں ہے۔ پس جائز ہوگا فرض انسانیت کا کہ وہ اطلاق پر باقی رہے۔ جیسے پہلے اُس کا حصول ہوا تھا اور پھر لاحق ہوں اُس کو عوارض غیر ممیزہ۔ کیونکہ یہ عوارض جن سے تخصیص اشخاص نوع کی ہوتی ہے۔ طبیعت نوعیہ کے مقتضیات اور اُس کے لوازم سے نہیں ہیں۔ ورنہ کل اشخاص میں اُن کا اتفاق ہوتا۔ پس یہ امور کسی فاعل خارجی کی جہت سے ہیں۔ اور جب طبیعت نوعیہ اُس سے مستغنی ہے تو ہم اُس کے وجود کو بغیر اُن عوارض کے فرض کر سکتے ہیں۔ اور ایسا نہیں ہے۔ پس اس دلیل سے درست ہوا اُس کا جائز ہونا کہ عرض جوہر کے وجود کی شرط اور اُس کے وجود کا مقوم اس معنے سے ہو سکتا ہے۔ (یعنے خارج میں اُس کے تحقق کی شرط۔)

پس اگر جائز ہوا حصول انسانیت مطلقہ کا پھر اُس کے بعد آتے ہوں وہ ممیزات جو تخصیص کرتے ہیں تو کیوں نہیں جائز ہے حصول جسمیت مطلقہ کا اور اُس کے بعد آنا مخصصات کا۔ اور بزعم مشائیوں کا اس بارے (یعنے جسم مطلق) میں ہے اُسی طرح واقع ہے۔ انواع میں بھی۔ عجب[1] تو یہ ہے کہ عقل مقتضی ہے جسم کی بسبب تعقل امکان اُس کی ذات کے۔ جیسا مشائیون نے کہا ہے اور امکان اُس کی ذات کا بنا بر اُن کے مذہب کے عرض ہے۔ (کیونکہ وہ موجود ہے ایک موضوع میں اور بنا بر اُن کے مذہب کے جو چیز کسی موضوع میں موجود ہو وہ عرض ہے۔ اور مصنفؒ نے کہا کہ عرض ہے بنا بر اُن کے مذہب کے اس لیئے کہ امکان مصنفؒ کے نزدیک اعتبارات عقلیہ سے ہے اُس کا وجود خارج میں نہیں ہے۔)

امکان کے عرض ہونے کی دلیل

اسی طرح تعقل امکان کا (عرض ہے دو وجہوں سے وجہ اول) کیونکہ تعقل امکان کا متغائر ہے تعقل وجوب سے۔ کیونکہ اگر وہ دونوں ایک ہی ہوتے تو اُن دونوں کے اقتضا بھی ایک ہی ہوتے اور ایسا نہیں ہے (کیونکہ پہلے کا اقتضا جوہر جسمانی ہے اور دوسرے کا اقتضا جوہر غیر جسمانی ہے۔) جب کہ تعقل امکان کا غیر تعقل

---

[1] جسم ممکن ہوا پھر موجود ہوا۔ لہذا جسم کا وجود فرع ہے اُس کے امکان کی اور امکان مشائیون کے نزدیک عرض ہے۔ لہذا ظاہر ہے کہ عرض اصل ہے۔ اور جوہر فرع یہ عجب کی بات ہے۔ ۱۲۔

وجوب کے ہے پس وہ عقل کی ماہیت پر زائد ہیں۔ (کیونکہ محال ہے کہ دونوں نفس عقل ہوں اس لیئے کہ دو مختلف چیزیں اُس کی ذات نہیں ہوسکتیں اور نہ وہ دونوں اُس کی ذات میں داخل ہیں ورنہ اُن سے مرکب ہونا لازم آیے گا۔ نہ یہ کہ ایک اُس کی ذات ہو دوسرا نہ ہو۔ کیونکہ اس سے ترجیح بلامرجح لازم آتی ہے۔ اور نہ یہ کہ ایک اس میں داخل ہوا ور دوسرا خارج ہو ورنہ لازم آتا ہے ترکب اور ترجیح بلامرجح۔) دونوں عرضی ہیں عقل کے لیئے اور عرض ہیں وجود میں۔ تو تعقل امکان کا عرض ہے۔ ؏

دوسری وجہ:۔ وجود جب کہ داخل نہیں ہے شے کی حقیقت میں (جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے) ؏

اولیٰ یہ ہے کہ امکان اور وجوب بھی داخل نہ ہوں شے کی ماہیت میں۔ (کیونکہ امکان اور وجوب دونوں صفتیں ہیں وجود کی اور جب موصوف داخل نہیں ہے کسی شے میں تو صفت بوجہ اولیٰ داخل نہیں ہے۔ کیونکہ صفت تابع ہوتی ہے موصوف کی اور محال ہے وجود تابع کا تابع ہونے کی حیثیت سے بغیر متبوع کے۔) ؏

اس سے بڑھ کے ہے تعلق دونوں کا۔ کیونکہ یہ تو بعید تر ہے داخل ہونے سے۔ ؏

تو جب دونوں کا تعلق عرض ٹھیرا اور اُن دونوں کے تعقل سے ایک سے تو جوہر مفارق حاصل ہوا۔ اور دوسرے سے جوہر جسمانی تو یہ صحیح ہوگیا کہ عرض کو دخل ہوتا ہے جوہروں کے وجود میں کسی قسم کی علیت یا اشتراط سے۔ اور وجود کا مقوم وہی تو ہے جس کو کچھ نہ کچھ دخل ہو کسی شے کے وجود میں۔ پھر وہ استعداد جو نفس کی مستدعی ہوتی ہے بدن کے لیئے۔ کیا یہ استعدادؔ[ف] مزاج کے سبب سے نہیں پیدا ہوتی؟ اور مزاج عرض ہے۔ ؏

(کیونکہ وہ موجود ہے ایک موضوع یعنے بدن میں۔) اور وہ حصول نفس کے

ف۔ یہاں پہلے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ حکما کہتے ہیں کہ عناصر کی ترکیب سے ایک خاص کیفیت پیدا ہوتی ہے جس کو مزاج کہتے ہیں اور جب مزاج اعتدال سے ایک درجہ قرب کا پیدا کرتا ہے تو ایک ایسی استعداد بدن میں حادث ہوتی جو مبدء فیاض (عقل فعال) سے فیضان نفس کے قابل کرتی ہے۔ پس نفس کا تعلق بدن سے اس استعداد کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اسی استعداد کی طرف متن میں اشارہ ہے۔ ۱۲۔

شرائط سے ہے ۔ پس صحیح ہوگیا کہ عرض کو جوہر کے وجود میں دخل ہوتا ہے ۔ ٭
اور جب نفوس ابدان سے جدا ہو جاتے ہیں (بعد موت کے) تو اُن کی ایک دوسرے سے تخصیص اور اُن کا امتیاز اعراض کے ذریعہ سے ہوتا ہے ۔ (یعنے وہ اعراض از قسم ہئیات و ملکات جو نفوس نے جب بدان سے تعلق تھا تو اکتساب کئے تھے ۔ پس درست ہوگیا کہ جوہروں کی تخصیص اعراض سے ہوتی ہے ۔ اور حقائق نوعیہ کے لئے اُن سے مخصص ہونا مشروط ہے ۔ ٭

عجب یہ ہے کہ مشائی کہتے ہیں کہ حرارت باطل کر دیتی ہے صورت مائیہ کو اور عدم حرارت کا صورت مائیہ کے وجود کی شرط ہے ۔ جب یہ جائز ہے کہ عدم عرض کا جوہر کے وجود کی شرط ہو اور علت ہو ۔ تو کیوں نہیں جائز ہے کہ وجود عرض کا علت اور شرط ہو ۔ اور آیا مقوم وجود اُس کے سوا کچھ اور ہے کہ اُس کو کوئی دخل ہو وجود شے میں ۔ اور مشائیوں نے اعتراف کیا ہے کہ صورت ہوائیہ کی مستدعی حرارت ہے تو حرارت صورت ہوائیہ کے حاصل ہونے کی علتوں سے ٹھیری باوجود سے کہ حرارت اعراض سے ہے ۔ پس ایسی ہی غلطیاں لازم آتی ہیں الفاظ کو مختلف معنوں میں استعمال کرنے سے مثل لفظ صورت وغیرہ کے ۔ ٭

لفظ صورت مشائین کے نزدیک مقوم جوہر کے معنے میں مستعمل ہے ۔ اور قدما کے نزدیک عرض کے معنے میں مستعمل تھی ۔ اس لئے کہ جو شے کسی محل میں حلول کرے وہ قدما کے نزدیک عرض ہے ۔ خواہ وہ محل کے وجود کی مقوم ہو خواہ نہ ہو ۔ اور ہیولیٰ قدما کے نزدیک جسم مطلق کے معنے میں ہے اس حیثیت سے کہ جسم مطلق اور اشیاء کو قبول کرتا ہے ۔ اور ہیولیٰ مشائیوں کے نزدیک وہ جوہر بسیط ہے جو جسم کا جزو ہے ۔ ٭

بعض اغلاط ایسے قاعدہ کلیہ سے استثنا کرنے میں واقع ہوئے ہیں جس کے ثبوت کی حجت جو مستثنےٰ سے نسبت رکھتی ہے وہی مستثنےٰ منہ سے بھی رکھتی ہے ۔ ٭
(مثلاً وہ کہتے ہیں کہ جو چیز کسی چیز میں حلول کرے ۔ اور اپنے محل کے وجود کی مقوم ہو مثل صورت کے ، وہ جوہر ہے ۔ اور نہیں تو عرض ہے ۔ پس صورت کے متقوم ہونے کے ثبوت میں جو حجت لائی گئی ہے وہ لزوم یا استحالہ یا خلا ہے ۔

یا تخصیص وغیرہ ہے جس کا ذکر ہو چکا ہے۔ اور عنقریب آئے گا بھی۔ وہی بعض اعراض کے لئے بھی ثابت ہے۔ پس اس حجت کی نسبت مستثنٰی اور مستثنٰی منہ سے مساوی ہے) ؛

بعض مشائین نے اجسام عناصر کے مخصصات کے جوہر ہونے پر احتجاج کیا ہے۔ کہ پانی اور آگ اور خاک اور ہوا میں اپنے صورتیں جو ما ہو (وہ کیا ہے؟) کے جواب کو بدل دیتے ہیں۔ تو یہ امور صورت یعنے جوہر ہیں۔ کیونکہ اعراض ما ہو کے جواب کو نہیں بدلتے۔ اور جو متغیر کر دے جواب ما ہو کو وہ جوہر ہے۔ اور مخصصات عناصر جواب کو متغیر کر دیتے ہیں۔ پس وہ جوہر ہیں۔ یہ کلام متین نہیں ہے۔ (کیونکہ دونوں مقدمے ضعیف ہیں۔ کیونکہ اعراض بھی جواب ما ہو (وہ کیا ہے) کو بدل دیتے ہیں۔ اور اسی کی طرف مصنف رح نے آگے کے فقرہ میں اشارہ کیا ہے۔) ؛

صورت اجسام

اعراض بھی ماہیت کو بدل دیتے ہیں۔

کیونکہ لکڑی سے جب کرسی بنائی گئی تو لکڑی میں جو کچھ حاصل ہوا وہ اعراض ہی ہیں۔ اور کرسی کو کوئی نہیں کہتا کہ وہ لکڑی ہے جب سوال کیا جائے کہ وہ کیا ہے؟ تو یہی جواب ہو گا کہ کرسی ہے۔ ؛

(اگر کہا جائے کہ اس کو اس لئے لکڑی نہیں کہتے کہ مسئول عنہ دونوں سوالوں میں مختلف ہیں پہلے سوال کا جواب مجرد لکڑی ہے۔ اور دوسرے سوال کا جواب وہ لکڑی جو کرسی کی ہیئت سے مکیف ہے۔ ہم کہیں گے کہ یہ مسلم ہے۔ ایسا ہی ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ کیوں جائز نہیں ہے کہ جو نسبت صورت کو ہیولیٰ سے ہے وہی نسبت کرسی کی ہیئت کو لکڑی سے ہے۔ تاکہ تغیر سوال کا ہیولیٰ سے عرض کے ملنے کی وجہ سے ہے۔ جیسے کرسی میں نہ جوہر کے اقتران سے) ؛

خون میں تمہارے نزدیک صورتیں عناصر کی محفوظ ہیں۔ اور سوا ہیئت کے اور کیا ہے جس سے وہ خون ہو گیا (اور جب اس کے اشخاص سے سوال کیا جاتا ہے تو کوئی نہیں کہتا کہ وہ عناصر ہیں۔) یا مثل اس کے کہ یہ اسطقسات یا ارکان ہیں۔ بلکہ یہی کہتے ہیں کہ خون ہے۔ اسی طرح یہ گھر جو سامنے ہے جب پوچھا جائے کہ وہ

ملہ اسطقس لفظ یونانی ہے بمعنے عنصر۔ بسیط اسطقس اور عنصر مرادف لفظی ہیں عنصر بمعنے بنا ہے خود مفرد ہو اس میں کوئی اور شے سوا اس کے نہ پائی جائے۔ اور باعتبار اجزائے مرکب ہونے کے اسی کو رکن کہتے ہیں۔ ۱۲

کیسے [illegible] یہ جواب نہ دیا جائے گا کہ وہ گیلی مٹی (گارا) یا پتھر ہے۔ بلکہ یہی کہیں گے کہ مکان ہے۔ پس اعراض ماہو کے جواب کو بدل دیتے ہیں۔ اور غیر بسیط حقیقتوں کو ترکیبات کے [illegible] ان ناموں سے بیان کرتے ہیں جو ان کے لیئے وضع کئے گئے ہیں[1]
(یعنی مرکبات [illegible] چیزوں سے بنے ہوتے ہیں خواہ وہ جوہر ہوں خواہ عرض جیسے [illegible] اور صورت سے کہ یہ دونوں مشائیوں کے نزدیک جوہر ہیں یا مثلاً [illegible] جو حرکت اور سرعت سے مرکب ہے کہ یہ دونوں عرض ہیں۔ یا جوہر و [illegible] سے۔ جیسے کرسی چوب اور ہیئت سے۔) ۱۲

اور [illegible] کوئی چیز نہیں ہوتا کہ جواب ماہو کا اُس میں متغیر ہو۔ اور اشیاء [illegible] میں نمایاں [illegible][2] [illegible] اعراض کا سبب ہو کہ مشہور ہوں اور اس کے ماسوا کی طرف التفات نہیں [illegible] بدل جائے جواب ماہو کا (مثلاً کرسی چوب سے [illegible] میں [illegible] ہوگئی ہے ہیئت اور عوارض خاص جس سے وہ کرسی بن گئی۔ جیسے شکل اور رنگ وغیرہ کی طرف التفات نہیں کرتے۔) ۱۲

صورت کو جوہر ثابت کرنے کے لیئے مشائی کہتے ہیں کہ صورت جوہر کا جزو ہے [illegible] جوہر کا جزو جوہر ہی ہوتا ہے۔ اور اس میں غلطی ہے۔ کیونکہ جزو ایسی شے کا جس پر حمل کیا جائے کسی جہت سے کہ وہ جوہر ہے لازم نہیں ہے کہ جوہر ہو۔ مثلاً کرسی[3] [illegible] جہت سے (مادہ کے اعتبار سے) حمل کیا جاتا ہے کہ وہ جوہر ہے۔ اور کرسی کی ہیئت کرسی کا جزو ہے۔ لازم نہیں ہے کہ کرسی کی ہیئت جوہر ہو۔ بلکہ جوہر وہ ہے جو تمام وجوہ سے جوہر ہو اُس کے سب اجزا بھی جوہر ہوں گے۔ کیونکہ اُس کا بذات خود جمیع وجوہ سے جوہر ہونا اُس کے تمام اجزا کا جوہر ہونا ہے۔ اگر اُس کا [illegible] ہو اور پانی اور ہوا کا جوہر محض ہونا تسلیم کر لیا گیا ہے۔ بلکہ جسمیت کے اعتبار سے

---

[1] ترکیب کی [illegible] صورتیں ہیں۔ یا ارکان یعنے جوہر ہوں۔ یا اعراض ہوں۔ فقط۔ یا جوہر یا عرض دونوں [illegible]۔ ۱۲

[2] یعنے ترکیب کا اعتبار اُن مشہور اعراض سے ہوتا ہے۔ جو اُس کی ساخت میں داخل ہوں۔ ۱۲۔

[3] یعنے کرسی مادہ کے اعتبار سے کہی جا سکتی ہے کہ جوہر ہے۔ ۱۲۔

جوہر ہیں اور پانی اور ہوا ہونے کی خصوصیتیں اعراض ہیں پس پانی جوہر ہے مع اعراض نہ کہ ذات جوہر۔ ؁

پھر اُن کا یہ کہنا کہ صورت مقوم ہے جوہر کی یعنی لہٰذا وہ بھی جوہر ہے باطل اور لغو ہے۔ کیونکہ یہ قول تکرار کا مستلزم ہے۔ تکرار یہ ہے (یہ استدلال ہے) جوہر ہے صورت اس لئے کہ وہ کسی موضوع میں نہیں ہے اور نہ ہونا اُس کا کسی موضوع میں نہ بے نیاز ہونا محل کا ہے اُس سے۔ اور نہ بے نیاز ہونا محل کا اُس سے معنی یہ کہ وہ مقوم ہے محل کی۔ پس ہمارا یہ کہنا کہ صورت مقوم ہے جوہر کی لہٰذا جوہر ہے گویا کہ ہمارا یہ کہنا ہے کہ صورت مقوم ہے جوہر کی پس وہ مقوم جوہر ہے۔ اور یہ بے کار کی تکرار ہے۔ (لیکن یہ استدلال تمام ہو سکتا ہے اگر یہ مان لیا جائے کہ صورت کے کسی موضوع میں نہ ہونے کے یہ معنے ہیں کہ محل اس سے بے نیاز نہیں ہے۔) ؁

لہٰذا ثابت ہوگیا ہمارے گذشتہ بیان سے کہ اعراض ہو سکتا ہے کہ جوہر کے مقوم ہوں اور صورت کے اس کے سوا کچھ معنے نہیں ہیں اس کتاب میں کہ وہ ہر حقیقت بسیط نوعی ہے خواہ جوہری ہو خواہ عرضی۔ اور عناصر میں کوئی شے سوا جسمیت اور ہیئت کے نہیں ہے۔ لہٰذا وہ صورتیں دفع ہو گئیں جن کو تم نے بیان کیا تھا۔ اور کہا تھا کہ وہ غیر محسوس ہیں۔ پس باقی رہ گئیں کیفیتیں جو کبھی شدید ہوتی ہیں کبھی ضعیف۔ ؁

لیکن جس نے کہا کہ حرارت جب شدید ہو گئی تو تغیر اُس کے نفس ذات میں کسی عارض کے سبب سے نہیں ہوا (کیونکہ اگر عارض سے تغیر ہو تو نفس حرارت

لہ۔ دعوی حرارت جنس ہے۔ اور باعتبار شدت اور ضعف اُس کے متعدد انواع ہیں۔ اور ہر معین شدت اور ضعف فصل ہے۔ کیونکہ ہر نوع میں ذاتی یا جنس ہے یا فصل جنس مشترک ہے یعنے حرارت پس دوسرا ذاتی فصل ہے۔ مقصود یہ ہے کہ ایک حرارت دوسری حرارت سے نوع میں اختلاف رکھتی ہے۔ جیسے ایک دائرہ دوسرے دائرہ سے جو اُس سے بڑا یا چھوٹا ہو نوعی اختلاف رکھتا ہے۔ مصنفؒ نے اس کو باطل کیا ہے۔ ۱۲

میں وہ تغیر نہیں ہو سکتا۔) تو یہ تغیر فصل[1] کے سبب سے ہوگا بنائے دعوے یہ ہے
کہ ممیز اگر عرضی نہیں ہے تو ذاتی ہے۔ اور یہ ذاتی فصل ہے۔ اس کہنے والے نے
خطا کی۔ کیونکہ اس دعوے کا بطلان تفصیلاً اور اجمالاً ثابت ہے۔ پہلے اس لیئے کہ
دو چیزوں میں تمیز کیئے جانے کا انحصار فصل اور خاصہ پر نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ دونوں
چیزیں بالذات ممیز ہوں اپنی اپنی ذات کے اعتبار سے۔ کیونکہ حرارت میں تغیر
نہیں ہوا۔ اس لیئے کہ ہم نے بیان کیا ہے کہ حرارت ایک ہے بعینہ وہ شاید نہیں
ہوتی۔ بلکہ محل اُس کا متغیر ہوتا ہے اپنے اشخاص کے لحاظ سے (یعنے اشخاص اُس
حرارت کے جو اُس پر وارد ہوتے ہیں) لیکن اُن کے اشخاص میں فرق کرنے والی
فصل نہیں ہے۔ کہ حرارت شاید ایک نوع ہو۔ اور حرارت ضعیف دوسری نوع
ہو۔ کیونکہ جواب ماہو کا اُن میں نہیں بدلتا۔ یعنے جب اشخاص کے بارے میں
سوال کرتے ہیں کہ وہ کیا ہے تو جواب یہی ہوتا ہے کہ حرارت ہے۔ اگر فصل کی
جہت سے فرق ہوتا تو جواب بدل[2] جاتا۔ اور نہ فارق عارض ہے۔ ورنہ تغیر نفس
حرارت میں نہ ہوتا۔ بلکہ تیسری قسم ہے۔ اور وہ کمال اور نقص ہے (اور کمالیت
حرارت کی ذات سے خارج نہیں ہے کیونکہ وجود خارجی میں کمالیت اور حرارت
موجود نہیں ہیں۔ بلکہ دونوں کی طبیعت ایک ہی ہے۔ یہ حرارت اشد ہے اس حرارت
سے اُس میں کوئی شے حرارت کے سوا بڑھی ہوئی نہیں ہے۔ بلکہ نفس حرارت بڑھی ہوئی
ہے۔ شدت کیا ہے۔ کمالیت نفس ماہیئت میں اور ضعف نقص ہے نفس ماہیت میں یا شی

دوسری وجہ یہ ہے کہ جس انحصار کو بیان کیا ہے اگر وہ صحیح ہو تو چاہیئے کہ
بڑی اور چھوٹی مقداروں میں لفظی اختلاف ہو۔ کیونکہ بڑی مقدار چھوٹی مقدار سے
کسی امر عرضی سے زائد نہیں ہے۔ بلکہ مقدار ہی سے کہ وہ فی نفسہ کمیت ہے۔ اور
تمھارے نزدیک اگر اختلاف عرضی نہ ہو تو فصل کی جہت سے ہوتا ہے۔ پس بڑی
مقدار اور چھوٹی مقدار دو جداگانہ نوعیں ٹھریں۔ اور یہ تمھارے قواعد کے خلاف ہے۔)

---

[1] کیونکہ حرارت ہونے کی حیثیت سے ایک ہی ہیں۔ ۱۲

[2] جیسے انسان اور گھوڑے سے سوال ہو تو جواب جداگانہ ہوگا کیونکہ یہاں فصل فارق ہے۔ ۱۲

اور ماہیت عقلیہ (حرارت مثلاً) عام ہے تام اور ناقص دونوں قسم کے اشخاص کی ذاتوں کو۔ (جیسے طبیعت نوع مطلق انسان کی زید و عمرو و بکر کے لئے یا مذکر اور مؤنث کی ذاتوں کے لئے نہیں ہے۔ بلکہ معنی عام ہے سب کے لئے۔ کمال اور نقصان اگرچہ ذہن میں اُن کو جداگانہ اعتبار کر سکتے ہیں لیکن اعیان میں جب اُن کو مضاف کریں مثلاً سواد یا مقدار کی طرف تو نفس سوادیت اور مقداریت ہی کی جہت سے ہوں گے (یعنی زیادہ سیاہی یا زیادہ مقدار میں سیاہی اور مقدار کے سوا کوئی اور چیز نہیں ہے۔) اور کیوں کر یہ ہو سکتا ہے کہ فصل کسی شے کی جو اُس کو دوسری شے سے میز کرے وہ یعنی جنس کی طبیعت ہو یا اُس کی مقوم ہو۔ یہ نکتہ یہاں سمجھ لینے سے مصنف کے مقصد کا فہم آسان ہو جائے گا۔)۔

مغالطہ یہاں اس لئے ہوا کہ مشائیہ نے جزئی یعنی ذات شخصی کو کلی یعنی ماہیت عقلیہ کے مقام پر فرض کر لیا ہے۔ اس امر پر قیاس کر کے کہ تغیر ایسا بھی ہوتا ہے جس سے ماہیت تبدیل ہو جائے۔ (کوئی مانع نہیں ہے کہ اگر اشتداد یا ضعف کے راستہ پر چلیں تو ایسے واسطہ تک پہنچ جائیں جو حقیقت میں طرفین کے مخالف ہو جیسے سرخی درمیان سیاہی اور سفیدی کے فطرت سلیم حکم کرتی ہے کہ سرخی نہ ضعیف سیاہی ہے اور نہ ایسی ہی سفیدی ہے بلکہ اُن میں سے دونوں کے لئے شدت اور ضعف کے اعتبار سے مرتبے ہیں جن میں انحصار ہے۔ ابتدا اور انتہا میں۔ اور جب اُس مرتبہ سے نکل گیا تو سیاہی اور سفیدی شدید اور ضعیف سے نکل گیا[1] اور دوسری نوع میں وقوع ہوا۔ مثلاً سُرخی (حکما کی عادت ہے کہ جب وہ مقولات کا ذکر کرتے ہیں تو یہ بھی بیان کر دیتے ہیں کہ اُن میں کون سے مقولہ شدت اور ضعف کو نہیں قبول کرتے اور کون سے مقولہ قبول کرتے ہیں۔ مشہور یہ ہے کہ جوہر اور کمیت اور بعض کیفیت جو مختص ہے کمیات کے ساتھ جیسے استقامت

---

[1] یعنی ایک خاص میزان ہے جب ہم اُس پہ چلتے ہیں خواہ بتدریج شدت بڑھتی جائے خواہ ضعف تو ہم رفتہ رفتہ ایک ایسے نقطہ پہ پہنچتے ہیں جہاں ماہیت بدل جاتی ہے جیسا کہ شارح نے بیان کیا ہے۔ ۱۲۔

(سدھائی) اور استدارت (گولائی) شدت اور ضعف کو نہیں قبول کرتے۔ اور باقی مقولے شدت اور ضعف کو قبول کرتے ہیں۔ اور مصنف کے نزدیک تمام مقولے شدت اور ضعف کو قبول کرتے ہیں۔ کلام مشائین کا اشد اور اضعف کے باب میں تحکم پر بنی ہے۔ کیونکہ اُن کے نزدیک کوئی حیوان ازروے حیوانیت دوسرے حیوان سے اشد نہیں ہو سکتا۔ ۱۲

عرف میں اشد کا اطلاق جوہروں پر نہیں ہوتا تو یہ کوئی بات نہیں ہے اس لیے کہ حقیقتوں کی بنا عرف عام پر نہیں ہے۔ جب مشائیہ نے دیکھا کہ خط کو نہیں کہتے کہ اُس کی خطیت اشد ہے دوسرے خط سے ازروے لغت تو اُنھوں نے حکم کر دیا کہ خط اشدیت کو قبول نہیں کرتا معنے کی حیثیت سے اور یہ قیاس فاسد ہے۔ اگرچہ عرف میں یہ نہیں ہے کہ اس خط کی خطیت اشد ہے[۱] اُس خط سے لیکن یہ کہتے ہیں کہ اس خط کو طول اشد ہے اُس خط سے اور طول ہی تو مفہوم خط کا ہے۔ اسی طرح شدت حس و حرکت کی وہی حیوانیت کی شدت ہے۔ پس مفہوم اشد اور اضعف کا جواہر میں بھی موجود ہے۔ اگرچہ لفظی تصریح نہ ہو۔) ۱۲

اُنھوں نے حیوان کی یہ حد بیان کی ہے جسم جاندار حساس متحرک بالارادہ پس وہ حیوان جس کی جان قوی تر ہو حرکت دینے میں اور حس زیادہ ہو کوئی شک نہیں کہ اُس کی حساسیت اور متحرکیت تمام تر ہے۔ حیوانیت انسان کی اشد ہے اس حیوان سے جس کی حس کمتر اور حرکت ضعیف ہو مثلاً مچھر۔ (اگر عرف میں نہیں کہتے کہ اُس کی حیوانیت تمام تر ہے اُس کی حیوانیت سے تو اُس کا انکار فی الحقیقت نہیں ہو سکتا۔) اور اُن کا یہ کہنا کہ یہ نہیں کہا جاتا کہ اُس چیز کی مائیت اشد ہے اُس کی مائیت سے اور اسی طرح ارضیت اور ہوائیت اور ناریت۔ (یہ بھی مجازات عرفیہ کے

---

[۱] واضح ہو کہ استدارت میں متاخرین کو کلام ہے۔ کیونکہ بڑے دائرہ کی استدارت کم اور چھوٹے دائرہ کی استدارت زیادہ ہے۔ اور اس کا بیان متاخرین کی ریاضی میں مل سکتا ہے۔ ۱۲۔

[۲] اُردو میں بھی کہتے ہیں لمبائی کو اسی عبارت سے جس سے محض مقابلیت کا [illegible] نہیں ہوتا بلکہ اشدیت [illegible] مفہوم نکلتا ہے۔ مثلاً لمبی سی جیٹ چلی گئی ہے۔ ۱۲۔

موافق ہے۔) پس جب اس دعویٰ پر منع وارد کیا گیا اور لمیت دریافت کی گئی۔ اور اُن کے کلام کا تناقض اور مغالطہ حل کر دیا گیا تو وہ اپنے قول سے پھرے۔ (یعنے اس قول سے کہ جوہر شدت اور ضعف کو نہیں قبول کرتا) وہ کہتے ہیں کہ جوہر شدت اور ضعف کو نہیں قبول کرتا۔ کیونکہ یہ ضدین میں ہوتا ہے۔ جیسے سیاہی اور سفیدی میں۔ یہ غلط ہے۔ تم خود کہتے ہو کہ علت کا وجود اقوی ہے۔ معلول کے وجود سے اور اُن میں کوئی ایک دوسرے کا ضد نہیں ہے۔ ہم عنقریب بیان کریں گے کہ کس عنصر سے کونسی ہیئت مخصوص ہے۔ اور یہ کہ عناصر میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے جو محسوس نہو۔ بخلاف مشائین کے کہ وہ ایسے امور ثابت کرنا چاہتے ہیں جو محسوس نہیں ہیں۔ اور نہ معقول ہیں۔ مثلاً صورت جسمیہ اور نوعیہ محسوس عناصر میں۔ اس وجہ سے جو حقیقتیں معلوم ہیں وہ بھی مجہول ہو جاتی ہیں۔ اکثر اشیاء مشائین کے نزدیک مجہول ہیں جن کا علم بعد کمال حاصل کرنے اور مفارقت بدن اور نفس کے ہوگا۔) اور حق اس مسئلہ میں اہل اقدمیہ کی طرف ہے جیسا کہ دلائل گذشتہ سے معلوم ہوا۔

اور [illegible] بجانب الہیئین کے ہے۔

قاعدہ :۔ اور ایک مغالطہ واقع ہوا ہے جو چیز بالقوہ ہے اُس کو بالفعل فرض کرنے کی وجہ سے۔ کہنے والے کا یہ کہنا کہ (یہ مغالطہ بعض قدما کو مثل ذیمقراطیس اور جمہور متکلمین کو ہوا ہے۔ اثبات جزء لایتجزے یعنے جوہر فرد میں) کہ جسم منقسم ہے ایسی چیز میں جو خود منقسم نہیں ہے وہم اور عقل میں۔ اس دلیل پر بنا کر کے کہ اگر جسم قابل تقسیم ہوتا۔ الی غیر النہایت تو جسم اور جزء جسم دونوں برابر ہو جاتے۔ مثلاً سنگریزہ اور پہاڑ دونوں مقدار میں برابر ہو جاتے۔ کیونکہ دونوں قابل قسمت ہیں۔ الی غیر النہایت۔

اور اس سے لازم آتا ہے دونوں کا مساوی ہونا مقدار میں کیونکہ محال ہے کہ جو چیز غیر متناہی ہو وہ زائد ہو غیر متناہی سے۔ کیونکہ اُن میں سے جو ناقص ہو ضرور ہے کہ اُس میں کوئی جزو کم ہو اُس سے جو زائد ہے۔ پس جب ہر جزء ایک کا دوسرے کے مقابل کیا جائے تو زائد کے بعض اجزا کے مقابلہ میں ناقص میں اجزا نہ ہوں گے۔ اور اس نقصان کا تصور نہیں ہو سکتا۔ جب تک ناقص متناہی نہ ہو۔ اور ہم نے اُس کو لا متناہی فرض کیا تھا۔ ھف۔ اور اگر دونوں کے اجزا میں تفاوت نہ ہو تو اُن کی مقدار میں بھی تفاوت نہ ہوگا۔ ضرورتاً۔ کیونکہ تفاوت مقدار کا اجزا کے تفاوت کی وجہ سے ہے۔ لیکن مساوات کسی شے کے جزء

متوہارں کی کل کے ساتھ خصوص مقدار میں محال ہے۔ او

مساوات جزو کل کی محال ہے۔ اور ان لوگوں کو یہ نہیں معلوم ہوا کہ تقسیم[1]

بالفعل موجود نہیں ہے۔ بلکہ بالقوہ ہے۔ اور قسمت کو بالفعل عدد حاصل نہیں

ہیں۔ تاکہ یہ کہہ سکیں کہ کسی شے کے مساوی ہے۔ یا اس سے متفاوت ہے۔ یہ پھر

لا متناہی کی یہ شرط نہیں ہے کہ اس میں تفاوت نہ ہو خصوصاً جب کہ بالقوت ہو

کیونکہ ہزار بمعنی مذکور ممکن ہیں عقل میں۔ انکے غیر النہایت اور وہ شامل ہیں

سینکڑوں پر جن کے شمار زیادہ ہیں ہزاروں کے شمار سے (اور یہ زیادتی دس

گنی ہے) اور یہ تفاوت کمی اور بیشی کا اس سے خالی نہیں کہ وہ دونوں غیر متناہی

ہیں۔ محال ہونا جزو لا یتجزے کا جو عقلاً اور وہماً تقسیم نہ ہو سکے ظاہر ہے۔ کیونکہ

یہ جزو اگر جہات میں ہے (جس کو جزو لا یتجزے کے ماننے والے تسلیم کرتے ہیں)

تو جو حصہ کسی جزو کا کسی ایک جہت میں ہو وہ جداگانہ ہے اُس حصہ سے جو

دوسری جہت میں ہو۔ پس تقسیم ہو گیا۔ اگر جسم کا کوئی جزو لا یتجزے ہوتا تو ان میں

سے ایک فرض کیا جائے دو جزوں کے ملتقی (جائے ملاقات) پر تو یہ تصور نہیں

کیا جا سکتا کہ اُن میں سے کوئی بھی باقی دو کو مس کرتا ہوا ہو گا۔ کیونکہ اگر یہ فرض کریں

تو کوئی اُن میں سے لا یتجزے نہ ہو گا۔ کیونکہ اس طرح تو وہ جزو جو ملتقی پر ہے وہ

دونوں سے تقسیم ہو جائے گا۔ نہ یہ کہ ایک ہی پر قصر کرے ایک ہی کے مس کرنے

پر کیونکہ یہ دونوں کے ملتقی پر واقع ہے۔ پس ہر ایک جزو کے ایک حصہ کو مس

کرتا ہوا ہے۔ اس صورت میں تینوں جزو منقسم ہو جاتے ہیں۔ (یعنی طرفین اور واسطہ) کے

اور یہ بھی کہ اگر ایک جزو درمیان دو جزوں کے واقع ہو اور یہ وسط ہو

اگر یہ وسط حاجب یعنے طرفین سے ایک دوسرے کو مس کرنے سے روکے تو جو

حصہ اس کا ایک طرف سے ملتا ہے وہ دوسرے طرف سے نہیں ملتا تو یہ وسط تقسیم

بطلان جوہر فرد کی دوسری دلیل۔ یہ جزو ملتقی پر واقع ہے

ملتقی

تیسری دلیل بطلان جزو کی

طرف وسط طرف

---

[1] یہ بات اچھی طرح سمجھ لینا چاہیئے کہ جسم بالقوہ قابل قسمت لا متناہی ہے۔ نہ بالفعل۔ اسی طرح عدد بالقوہ لا متناہی ہے۔ نہ بالفعل۔ اس بالقوہ اور بالفعل کے نہ سمجھنے سے بڑا دھوکا ہوتا ہے۔ ۱۲۔

ہو گیا۔ اور اگر حاجب نہو تو اس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہے۔ اگر ایک چوتھا جز اُن کے ساتھ جوڑ دیا جاے تو اب جو وسط میں ہوگا اُس کا بھی یہی حال ہوگا۔ یعنے اگر حاجب نہ ہو تو وجود و عدم برابر ہوگا) علےٰ ہذا القیاس (جہاں تک اس سلسلہ کو بڑھائیں یہی حکم ہوگا) پس عالم میں کوئی جسم باقی نہ رہے گا۔ اور یہ محال ہے۔ (اور اس کے ساتھ ہی یہ فی نفسہ بھی محال ہے۔ کیونکہ یہ اُن کی راے کو نقض کرتا ہے کہ اجسام عالم اُن سے بنے ہوے ہیں اور یہ کہ وسط حاجب ہوتا ہے۔ طرفین کے ایک دوسرے کو مس کرنے سے۔)

اور جب جسم کے لئے جزلا یتجزیٰ کا تصور نہیں ہو سکتا تو وہ (اعراض) جو جسم میں ہیں (یعنے مقادیر متصلہ قارہ[۱] خط اور سطح اور جسم تعلیمی وہ بھی منقسم ہوجائیں گے جسم کے انقسام[۲] کے سبب سے بلکہ غیر قارہ یعنے حرکت کیونکہ وہ واقع ہوتی ہے مسافت میں۔ جب مسافت منقسم ہوئی۔ الےٰ غیر النہایت تو حرکت بھی منقسم ہوئی۔ اور یہ اس لئے کہ عقلاً حرکت اور مسافت میں تطابق ہے۔ کیونکہ حرکت نصف مسافت

سلہ[۱] کم متصل کی دو قسمیں ہیں۔ قارہ جس کے اجزا سب کے سب موجود ہوں۔ مثل خط و سطح و جسم کے اور غیر قارہ جس میں ہر جز لاحق کے موجود ہونے پر سابق فنا ہوجاتا ہے۔ جیسے زمانہ اور حرکت۔ ۱۲۔

سلہ[۲] ۔ ہم یہاں اہل جز لا یتجزے کی بھی ایک دلیل طالب علم کی بصیرت کے لئے نقل کرتے ہیں۔ فرض کرو کہ ایک کرہ جوہری ایک سطح پر رکھا ہوا ہے۔ اس صورت میں اس کرہ کا دائرہ عظیمہ جو اس سطح مفروض کو چھوتا ہوا گذرتا ہے۔ اس کا ایک ہی نقطہ اس سطح کے ایک نقطہ کو ماس ہوگا جیسا کہ علم ہندسہ (اصول اقلیدس مقالہ سوم کی شکل سے) ثابت ہے پس یہ نقطہ چونکہ کرہ جوہری کا نقطہ ہے۔ اس لئے نقطہ جوہری ہے۔ اور نقطہ جوہری جوہر فرد کا دوسرا نام ہے۔

کرہ — دائرہ عظیمہ کرہ۔

خط جو سطح مفروض میں ہے۔

نقطہ ح جہاں ح کرہ سطح کو ماس ہے جوہر فرد ہے۔ یہ دلیل متکلمین اہل اسلام کی ہے۔ اس کے جواب میں فلاسفہ کے طرفدار جواب دیتے ہیں کہ کرہ حقیقی ثابت نہیں ہے۔ تاکہ نقطہ تعلیمی یا جوہری ثابت ہو۔ بلکہ کرہ میں تضریسیات یعنے دندانے ہیں۔ دیکھو یہ کیسا ضعیف جواب ہے۔ ۱۲

تک نصف حرکت ہے۔ اور پوری مسافت تک پوری حرکت ہے۔ اسی طرح زمان بھی منقسم ہو جائے گا حرکت کے انقسام سے۔ کیونکہ زمانہ نصف حرکت کا نصف ہے زمانہ سے کل حرکت کے۔ زمانہ حرکت کی مقدار مسافت کی جہت سے نہیں ہے۔ کیونکہ مسافت کے اجزا متقدمہ اور متاخرہ ایک ساتھ پائے جاتے ہیں حرکت کے موافق بلکہ تقدم اور تاخر کی جہت سے وہ مجتمع نہیں ہوتے۔ پس حرکت بھی اجزاء لایتجزیٰ سے مؤلف نہیں ہے۔ نہ زمانہ۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہے کہ تقسیم زمانہ کی ازمنہ ثلٰثہ ماضی و مستقبل و حال میں درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ حال حد مشترک ہے کہ وہ نہایت ہے ماضی کی اور بدایت ہے حال کی اور حدود مشترک جو مقادیر کے درمیان ہوتے ہیں ان کا کوئی جزو نہیں ہوتا۔ ؎

قاعدہ :۔ خلا کے ابطال میں۔ یا تو خلا لاشئے محض اور عدم صرف ہے۔ یا موجود ہے۔ تو وہ امتداد ہے جس میں ابعاد ثلٰثہ طول عرض عمق فرض کیے جا سکتے ہیں اس طرح کہ زاویہ قائمہ بناتے ہوں۔ مگر یہ کسی مادہ میں۔ اس بیان سے واضح ہے کہ خلا نہ خط ہے نہ سطح اس لئے کہ خط میں ایک ہی بعد اور سطح میں دو بعد ہیں اگرچہ تین بعد فرض کیے جا سکتے ہیں مگر زاویہ بناتے ہوئے نہ ہوں گے۔ نہ خلا جسم تعلیمی ہے کیونکہ یہ شرط کہ کسی مادہ میں نہ ہو اس سے جسم تعلیمی خارج ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جسم تعلیمی عرض ہے۔ اُس کے لئے محل کا ہونا ضروری ہے۔ ؎

جب تم کو معلوم ہو چکا کہ جسم میں کوئی چیز جو مقدار پر زائد ہو نہیں ہے (یعنے ہیولےٰ اور صورت بلکہ جسم نفس مقدار ہے جو کہ اہل اقدمیہ کی رائے ہے) پس ممکن نہیں ہے کہ درمیان اجسام کے خالی ہو۔ کیونکہ اولاً اگر عدم درمیان اجسام کے فرض کیا جاتا ہے وہ مقدار رکھتا ہے جمیع اقطار میں کیونکہ جس جگہ بڑا جسم سما سکتا ہے جب اس میں چھوٹا جسم ہو تو کچھ بڑھا رہے گا اور جو بڑھا رہتا ہے اُس کے طول و عرض و عمق ہے۔ اور وہی مقصود ہے اشارہ سے جو اُس کی طرف کیا جائے تو وہ جسم ٹھہرا نہ کہ عدم۔ جیسا کہ گمان کیا ہے خلا کے ماننے والوں نے (دوسرے اس لئے کہ امتداد کی جوہریت واضح ہے۔ کیونکہ یہ بذات خود قائم ہے۔ بعدہٗ اگر اس خلا (امتداد مفروض) میں کوئی جسم داخل ہو تو ہو جائیں گے۔ ابعاد اس جسم کے اور خلا کے بعد واحد اور تداخل

واقع ہوگا۔ اس حیثیت سے کہ ہر ایک دوسرے سے پورا پورا ملاقات کرے۔ (یہاں تک کہ مقدار مجموع کی مثل ایک کی مقدار کے ہو جائے) یہ محال ہے اور کیونکر محال نہو کہ دو مقداریں جمع ہوں۔ اور دونوں کا مجموع ایک سے بڑا نہ ہو۔ ☆

بقائے نفس اور خرابی بدن دلیل: فانیت نفس

حکومت: ۔ اور منجملہ غلط واقع ہوا ہے یہ سبب بدل دینے اصطلاح کے نقص کے وارد ہونے پر۔ یہ جو کہتے ہیں کہ نفس[۱] معدوم نہیں ہوتا کیونکہ اُس میں قوۃ معدوم ہونے کی اور فعل باقی رہنے کا نہیں ہے۔ کیونکہ وہ بالفعل موجود ہے۔ اور وہ وحدانی الذات یعنے ایک ہی چیز ہے۔ ☆

پس ایراد کیا گیا ہے مشائیں پر (اور ایراد کرنے والے بھی انھیں میں سے ہیں) کہ تم نے یہ حکم کیا ہے کہ مفارقات ممکن ہیں۔ اور وہ بالفعل موجود بھی ہیں۔ اور جو چیز ممکن الکون ہے وہ ممکن اللاکون ہے (یعنے جس چیز کا ہونا ممکن ہے اُس کا نہونا بھی ممکن ہے)۔ (تو ممکن الکون یعنے مفارق میں) قوت عدم بقا کی ہے (اس سے ثابت ہوا کہ عقول میں قوت وجود اور عدم کی ہے۔ اگرچہ وہ بسیط ہیں یا اُن میں کوئی امر قبول کرنے والا موجود نہیں ہے پس وہ مقدمہ جسمیں یہ کہا تھا کہ ہر مجرد کے لیئے کوئی قبول کرنیوالا نہیں ہے اُسکے بطلان کی قوت نہیں ہے۔) اور بعض مشائیہ نے جواب دیا ہے کہ معنے امکان کے مجردات میں یہ ہیں کہ وہ موقوف ہیں اپنی علتوں پر اس طور سے کہ اگر علت کا عدم فرض کیا جائے تو وہ بھی معدوم ہو جائیں نہ یہ کہ اُن میں خود قوت عدم کی موجود ہے۔ (بخلاف[۲] کائنات کے جو فاسد ہونے والے ہیں کیونکہ معنے امکان کے ان اشیاء کائن و فاسد میں وہ نہیں ہیں جو مفارقات کے باب میں ہم نے بیان کیا ہے۔ کیونکہ کائنات فاسد ممکن ہے کہ معدوم ہو جائیں. گو کہ اُن کی

---

[۱] ۔ صورت بیان یہ ہے کہ نفس ناطقہ فانی نہیں ہے۔ کیونکہ اگر اُس کو فانی مانیں تو ماننا ہوگا کہ اُس میں فنا ہونا بالقوہ موجود ہے۔ اور باقی رہنا بالفعل موجود ہے۔ پس جب وہ فنا ہونا قوت سے فعل میں آئے گا تو وہ بالفعل فانی ہوگی۔ اور اُسی حالت میں بالفعل باقی بھی ہے۔ اس صورت میں فنا اور بقا دونوں ایک محل میں جمع ہو جائیں گے۔ اور یہ دونوں تناقض ہیں جنکا ایک محل میں جمع ہونا محال ہے۔ پس نفس باقی ہے۔ فانی نہیں ہے۔ ۱۲

[۲] ۔ مفارقات اور کائنات فاسدات کا فرق امکانی مفارقات کا عدم موقوف ہے۔ علت کے عدم پر کائن و فاسد بذات خود معدوم ہو سکتے ہیں۔ گو کہ علت باقی رہے۔ ۱۲

علتیں باقی رہیں بہ سبب اُس فساد کے جو خود اُن کے جوہر کو عارض ہو) یہ عذر مستقیم (ٹھیک) نہیں ہے۔ اس لیئے کہ اُن کا موقوف ہونا علت پر اور فنا ہو جانا علت کے کے فنا ہونے سے فی نفسہٖ اُن کے امکان کا تابع ہے۔ اور وہ امکان خاص ہے۔ (امکان خاص سے کل موجودات سوائے واجب تعالےٰ شانہ کے موصوف ہیں۔ اور امکان خاص جمیع ممکنات پر ایک ہی معنے سے واقع ہے۔ خواہ وہ موجودات دائمی ہوں خواہ غیر دائمی۔ فاسد ہوں خواہ غیر فاسد) پس کیونکر ہو سکتی ہے تفسیر امکان کی مفارقات کے باب میں ایسی جہت سے جو خود امکان کی تابع ہے۔ جب[۵۱] اشکال متوجہ ہوا (اور عنصریات میں امکان کے معنے اور کہے گئے۔ حالانکہ مفارقات اور عنصریات دونوں امکان اور توابع امکان میں مساوی ہیں۔) جب یہ اعتراف ہو چکا ہے کہ واجب لغیرہٖ (خواہ مفارقات سے ہو خواہ عنصریات سے ہو) فی نفسہٖ ممکن ہے۔ اور اُس کا امکان مقدم ہے وجوب لغیرہٖ پر از روے تقدم عقلی اور عقول سب کے سب ممکن ہیں اور بذات خود وجود کا استحقاق نہیں رکھتے (مثل فاسدات کے) پھر عجب تو یہ ہے کہ مجیب نے جو کہا ہے کہ کائنات فاسد معدوم ہو جاتے ہیں گو کہ علت باقی رہے۔ نہ مفارقات اور یہ مطلقاً کہا ہے۔ اور یہ محال ہے۔ کیونکہ علت مرکبہ کائنات فاسد میں مثل علت بسیطہ مفارقات کے ہے اس بات میں کہ وہ رجوع کرتے ہیں وجوب کی طرف علت کے وجوب سے حتےٰ کہ اگر علت مرکبہ دائمی ہو کائنات فاسد میں تو معلول بھی دائمی ہوگا۔ لیکن وہ دائمی نہیں ہوتے اور منجملہ علل کائنات فاسدات میں استعداد اُس کے محل کی اور انتفا اُس چیز کا جو واجب کرتا ہے۔ اُس کے باطل ہونے کو۔ (یعنے موانع۔ باوجود اس کے یہ استعداد محل اور انتفاء موانع ایسی چیزیں ہیں جو بدلا کرتی ہیں اور ایک حال پر باقی نہیں رہتیں۔) پس کائنات فاسد معدوم نہیں ہوتے۔ جب تک

---

[۵۱] یعنے جب اعتراض ہوا تو مفارقات میں امکان کے معنے بدل دیئے مگر اس سے کوئی فائدہ نہوا۔ ۱۲

[۵۲] ۔ کائن و فاسد کی علتوں سے استعداد محل ہے اور ارتفاع موانع ہے۔ مثلاً روئیدگی کے لیئے قابل ہونا زمین کا اور نہ موجود ہونا ایسے اجزا کا جو روئیدگی نہ ہونے دیں۔ ۱۲

کوئی جز علت کا معدوم نہ ہو نہ یہ کہ فساد اُن کے جوہر کو عارض ہوتا ہے۔ (جیسا کہ مجیب نے کہا تھا کہ کائن فاسد فنا ہو جاتا ہے۔ گو کہ علت باقی رہے۔ یہ بالکل باطل ہے۔) مجیب کا یہ کہنا درست ہوتا اگر علت مطلقہ کے بدلے یہ کہتا کہ علت فیاضہ جو مفارقات سے ہے باقی رہتی ہے۔ کیونکہ کائنات با وجود باقی رہنے علل مفارقہ کے معدوم ہو جاتے ہیں۔ لیکن فنا ہونا کائنات کا موقوف ہے فنا ہونے پر دوسرے اجزاء علت کے اور مجیب کے لیئے یہ مناسب تھا کہ بقاء نفس کی جہت میں قوت امکانیہ کی تاویل قوت قریبہ سے کرتا۔ یعنے استعداد قریب (تاکہ اشکال متوجہ نہ ہوتا۔ کیونکہ مفارقات میں استعداد نہیں ہوتی۔) نہ کہ اصل امکان کا

ف۱۔ مسئلہ یہ ہے کہ جب علت تامہ موجود ہو تو معلول کا موجود ہونا ضروری ہے۔ مثلاً بارود کا دھماکے کے ساتھ مشتعل ہو جانا علت تامہ کے اجزا میں ایک قابلیت مشتعل ہو جانے کی ہے دوسرے نہ ہونا ایسی رطوبت کا جو اشتعال کو مانع ہو اور قریب ہونا آگ کا۔ جب یہ سب امور جو مجموعاً علت تامہ مرکبہ ہیں موجود ہوں تو معلول یعنے دھماکا اور اشتعال ضرور ہی ہوگا۔ ۱۲۔

ف۲۔ اگر کہا جائے کہ مفارقات کے لیئے استعداد نہیں ہے۔ مگر اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نفس ناطقہ کی استعداد مادہ میں ہوتی ہے جو اُس کے وجود کا مرجع ہوتا ہے عدم پر اس استعداد کے اعتبار سے جب کہ استعداد اُس کے وجود کی مبدء مفارق سے مادہ بدنی میں ہوتی ہے تو یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ استعداد اُس کے عدم کی بھی مادہ ہی میں موجود ہو۔ اور اس استعداد کی جہت سے وہ معدوم ہو جاتی ہے۔ اگرچہ علت جو اُس کے وجود کی مقتضی ہے وہ باقی رہے جیسے باقی تھی قبل اس کے حدوث (یعنے عقل فعال جس سے فیضان نفس ناطقہ کا ہوتا ہے وہ جس طرح قبل حدوث نفس ناطقہ کے موجود تھی وہ نفس ناطقہ کے فنا ہو جانے کے بعد بھی باقی رہے) حاصل یہ ہے کہ یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ بدن جس طرح اُس کے حدوث کا محل ہے اُسی طرح اُس کے فساد کے ممکن ہونے کا بھی محل ہو۔ اور جب کہ بدن وجود نفس کی شرط ہے تو واجب ہے صحیح ہونا مشروط کے معدوم ہو جانے کا جب کہ شرط مفقود ہو جائے۔ اُس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ بدن کو اس حیثیت سے کہ اس میں ایسا مزاج پیدا ہو جو صلاحیت رکھتا ہے تدبیر نفس کی وہ اس مزاج سے مستعد ہوا کہ ایک جوہر مبائن الذات کا کمال اُس سے ہو اور یہ جوہر مبائن الذات اُس کا کمال نہیں ہے

انکار کرتا اور نہ مفارقات کے استحقاق وجود کا انکار کرتا۔ (دفع اشکال کے لیئے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ۔ مگر یہ کہ وہ فی نفسہ موجود ہو نہیں تو ظاہر ہے وہ موجود نہ ہوگا۔ اور نہ اُس کے لیئے کمال ہوگا۔ پھر جب باطل ہوگیا وہ مزاج جس سے بدن کو استعداد اس جوہر مبائن کے کمال ہونے کی حاصل ہوئی تھی تو باطل ہوگیا اُس کا کمال ہونا اس جوہر کے لیئے۔ کیونکہ استعداد مذکور اس کمال کی شرط تھی اور جب شرط باطل ہوگئی مشروط بھی باطل ہوگیا۔ اور اس جوہر کے کمال ہونے بدن کے لیئے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ جوہر فی نفسہ باطل ہوجائے۔ کیونکہ کوئی شے جو دوسری شے کے لیئے موجود نہ ہو اُس کی مقتضی نہیں ہوسکتی اپنے مجرد مفہوم سے کہ وہ فی نفسہ مسلوب الوجود ہے۔ تم نہیں دیکھتے کہ گھوڑا تمھارے لیئے ہے۔ اس سے لازم ہے کہ وہ فی نفسہ بھی موجود ہو اور اگر گھوڑا تمھارے لیئے نہ ہو تو وہ خود موجود بھی نہ ہو۔ بلکہ اگر ایسا اقتضا ہوگا تو وہ کسی اور سبب سے ہوگا جیسے عرض کہ اس کا وجود اُس کے محل کے لیئے ہے (یعنے جوہر کے لیئے) تو وہ فی نفسہ بھی موجود ہو اور محل کے فنا ہو جانے سے وہ اس لیئے فنا ہو جاتا ہے کہ وہ بذات خود فانی ہے۔ کیونکہ اُس کا وجود و عدم فی نفسہ حامل میں ہے۔ بخلاف جوہر مبائن (نفس ناطقہ) کے اُس کے فنا ہونے کے لیئے غیر کا فنا ہونا کافی نہیں ہے۔ اگرچہ اُس کے ثبوت کے لیئے غیر کا ثابت ہونا کافی تھا۔ کیونکہ شے کا معدوم ہونا یا تو لذاتہ ہوتا ہے کہ وہ ممتنع لذاتہ ہے یا غیر سے ہوتا ہے۔ اور یہ ممکن ہے تو وہ شے معدوم نہیں ہو جاتی۔ پس نفس معدوم نہیں ہوسکتی جب تک اُس کے عدم کا موجب نہ ہو۔ لیکن عدم استعداد بدن اُس کا کمال نہیں ہے۔ نہ وہ اُس کے عدم کا موجب ہوسکتا ہے۔ پس نفس اُس کے عدم سے معدوم نہیں ہوسکتی۔ کبھی کہتے ہیں کہ بدن ایک جال ہے جس میں نفس گرفتار ہو جاتا ہے اپنے مبدء مفارق سے پس جب جال میں گرفتار ہوگیا تو (شبکہ) جال کے بقا کی احتیاج نہیں ہے۔ بلکہ نفس اپنی علت فیاضہ (عقل فعال) کے بقا کے ساتھ باقی رہتا ہے اور جو ایک وقت اُس کے وجود کا مرجح ہوا تھا ضرور نہیں ہے کہ دوسری وقت بھی ہو۔ کیونکہ اگر کسی چیز کو کسی چیز کے وجود میں دخل ہو تو اس سے یہ لازم نہیں ہے کہ اُس چیز کے فنا ہونے میں بھی اُس کو دخل ہو مثلاً بڑھئی کے بسولہ کو کرسی کے وجود میں دخل تھا مگر کرسی کے فنا ہونے میں اُس کو دخل نہیں ہے۔ کیونکہ وہ شرط حدوث تھا نہ شرط بقا۔ اسی طرح بدن کی استعداد شرط حدوث ہے۔ نہ شرط بقا۔ اس کو اچھی طرح سمجھ لو کیونکہ یہ دقیق اور نفیس مسئلہ ہے۔ ۱۲۔

کیونکہ یہ صحیح نہیں ہے بخلاف اُس مذہب کے جو ہم نے اختیار کیا ہے کہ وہ صحیح ہے۔)
اور یہ مقام طول دینے کا نہیں ہے۔ بلکہ غرض یہ ہے کہ غلط کی جہت سے آگاہ کر دیا جائے۔
منجملہ اُن حیلوں کے جو دفع اشکال کے لیئے کیئے گئے ہیں ایک یہ ہے کہ وحدت واجب الوجود
میں سلبی ہے یعنے وہ جو قابل قسمت نہو۔ اور سوائے واجب الوجود اور اشیا میں وحدت
ایجابی ہے یعنے واحد مبدء عدد ہے۔ اور عدد شے وجودی ہے۔ اور اسی طرح مبدء بھی اُس کا
وجودی ہے کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ یہ واحد جس کو تم مبدء عدد کہتے ہو ممکن ہے کہ
واجب الوجود بھی اُس سے موصوف ہو۔ کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ قیوم تعالےٰ ایک ہے اور
دوسرا عقل اول اور تیسرا عقل ثانی اور چوتھا عقل ثالث۔ اس بیان میں ہم نے موصوف
کیا واجب الوجود کو اُس واحد سے جو مبدء عدد ہے۔ کیونکہ ہم نے اُس کو اعداد وجودی
کے ساتھ شمار کیا۔ کیونکہ وہ اُن میں سے ایک ہے۔ پس کوئی نفع نہوا اس عذر سے
اور اصطلاح کے بدلنے سے (کہ وحدت واجب میں اور معنے سے ہے۔ اور ممکن
میں اور معنے سے۔ یہ حیلہ غلط انداز ہے۔) حق یہ ہے کہ وحدت صفت عقل ہے
ذاتی اور شے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ (وحدت اعتبارات عقلیہ سے ہے۔ اور
اسی لیئے وہ کسی علت سے مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ جس ماہیت کو عقل غیر منقسم تجویز
کرے اُس کو لازم ہوتی ہے۔ ﴿

مثل افلاطونیہ کی بحث۔

کسی شے کی مثال کو بجائے اُس شے کے مان لینے سے جو اغلاط واقع ہوتے
ہیں منجملہ اُن کے مشائین کا قول ابطال مثل افلاطونیہ میں ہے۔ ﴿

افلاطون کا یہ مذہب تھا کہ انواع جرمیہ سے ہر نوع جو عالم جس میں ہے
اُس کی ایک مثال عالم عقلی میں بھی موجود ہے۔ وہ صورت بسیط نوری ہے جو بذاتہ خود
قائم ہے۔ وہ کسی این (مکان) میں نہیں ہے۔ وہ گویا صور نوعیہ جسمانیہ کی روحیں ہیں اور
صور نوعیہ جسمانیہ اُس کے اصنام ہیں۔ یعنے اس کے پرتو اور اس سے ایک شعبہ [illegible]

ملہ۔ واضح ہو کہ مصنفؒ کے نزدیک کائنات کی علت تامہ مرکب ہے مفارقات اور غیر مفارقات
یعنے عنصریات سے۔ پس فساد غیر مفارق اجزاء علت تامہ پر موقوف ہے۔ اور علت کا وہ جزو جو مفارقات
سے ہے فنا نہیں ہوتا۔ ۱۲

صورتین مثالیں ہیں۔ ۵ؔ

تقریر مشبعہ مشائیہ۔

یہ کہ صورت انسانیت و فرسیت و مائیت و ناریت کی اگر بذات خود قائم ہوتی تو نہ تصور کیا جا سکتا حلول اُس صورت کا جو حقیقت میں اُس کی شریک ہے کسی محل میں۔ اس لیئے کہ ہر حقیقت نوعی کی طبیعت ایک ہی ہے۔ اور اُس کا مقتضا خلاف ایک دوسرے کے نہیں ہو سکتا۔ پس حقیقت نوعی کے جزئیات سے اگر کوئی جزئی محل کی محتاج ہے تو اُس کی حقیقت ذات میں احتیاج محل کی ہے۔ پس اُن میں سے کوئی بھی مستغنی نہیں ہے محل سے (یعنے وہ جس کو تم مثال کہتے ہو) پس اس معترض سے کوئی کہنے والا (من جانب اہل اشراق) کہہ سکتا ہے کیا تم نے اعتراف نہیں کیا ہے کہ صورت جوہر کی حاصل ہوتی ہے ذہن میں اور وہ صورت عرض ہے۔ حتےٰ کہ تم نے کہا کہ ہر شے کا ایک وجود اعیان میں ہوتا ہے۔ اور ایک اذہان میں ہے اگر جائز ہے کہ حقیقت جوہر ذہن میں حاصل ہو کہ وہ عرض ہے تو یہ بھی جائز ہے کہ عالم عقلی میں ماہتیں بذات خود قائم ہوں۔ کیونکہ اصلی نوری حقیقتیں بذات خود کامل اور تمام ہیں۔ (اور یہ کمال اور تمامیت قیام بالغیر سے استغنا کا اقتضا کرتی ہیں۔ کیونکہ یہ غیر کا کمال نہیں ہے کہ اُن کے ساتھ وہ قائم ہوں۔) اور اُن کے صنم اس عالم میں ہیں۔ جو بذات خود قائم نہیں ہیں۔ کیونکہ وہ ناقص ہیں۔ (اس حیثیت سے کہ وہ نوری حقیقتوں کے پرتو ہیں) کیونکہ اُن کا کمال لغیرہ ہے۔ (اور وہ غیر وہ اجسام ہیں جن میں اُن کا انطباع ہے) اور اُن کو کمال ماہیات عقلیہ کا حاصل نہیں ہے۔ جس طرح مثالیں اُن ماہیتوں کی جو ذہن سے خارج ہیں۔ (مثل اجسام اور نفوس اور عقول کے) ذہن میں حاصل ہوتی ہیں اور بذات خود

۵ؔ۔ مراد یہ ہے کہ حقیقت نوعیہ عالم خارجی میں جزئیات کے ساتھ ملی ہوئی پائی جاتی ہے جس کو کلی طبیعی کہتے ہیں۔ مثلاً انسانیت زید اور عمرو اور بکر کے ساتھ یا اس طرح کہو کہ حقیقت انسانیہ ان جزئیات میں حلول کیئے ہوئے ہے۔ یہ حلول کرنا انسانیت کا ذاتی اقتضا ہے۔ اور تم کہتے ہو کہ یہی حقیقت نوعیہ عالم عقلی میں ہے۔ کیونکر ہو سکتا ہے کہ یہ حقیقت کسی جزئی میں حلول کرنے کی استدعا نہیں کرتی۔ پس یہ حقیقت نوعی نہیں ہے۔ جو تمہارا دعویٰ ہے۔ کیونکہ اگر حقیقت نوعی ہوتی تو کسی جزئی میں حلول کیئے ہوتی۔ نہ مجرد بذات خود قائم ہوتی۔ عالم عقل میں۔ ۱۲۔

قائم نہیں ہوتیں۔ کیونکہ وہ مثالیں کمال اور صفت ذہن کی ہیں۔ اور اُن کو وہ استقلال حاصل نہیں ہے جو ماہیات خارجیہ کو حاصل ہے کہ وہ بذات خود قائم ہو سکیں پس لازم نہیں ہے کہ حکم شے کا اُس کی مثال پر جاری ہو سکے۔ یعنے جو ماہتیں ذہن سے خارج بذات خود قائم ہیں اُن کا حکم اُن کی ذہنی مثالوں پر (جو ذہن پر قائم ہیں نہ بذات خود) اور جس طرح یہ اس طور سے جو بیان ہوا لازم نہیں ہے۔ اسی طرح لازم نہیں ہے کہ حکم شے یعنے صور نوریہ کا قیام بذات خود اُس کی مثال (یعنے وہ صورتیں جو منطبع ہیں اجسام میں اور اُن کا قیام اجسام سے ہے) پر جاری ہو سکے۔ شارح فرماتے ہیں یہ بیان اس فرض کے موافق ہے کہ صورت منطبعہ کو صورت مجردہ کی مثال فرض کریں لیکن اگر اس کا عکس ہو یعنے صورت مجردہ کو مثال اور صورت منطبعہ کو ممثل مانیں تو ایک ہی حکم دونوں پر جاری نہیں ہو سکتا۔

مثال		ممثل
صورت ذہنیہ	۔	جوہر خارج از ذہن
صورت منطبعہ اجسام عالم جسم میں	۔	حقائق نوریہ عالم عقل میں

وجود ایک ہی معنے سے واجب الوجود اور غیر واجب الوجود پر واقع ہے اور واجب الوجود میں وجود عین ذات ہے۔ اور غیر واجب الوجود میں غیر ذات اور ماہیت پر زائد ہے۔ تو کہنے والا کہتا ہے کہ منکشف ہو کہ استغنا وجود کا اس ماہیت سے اُس کی طرف منسوب ہو۔ اگر اُس کی ذات سے ہو تو چاہیئے کہ سب میں ایسا ہی ہو۔ اور اگر کسی امر زائد کی جہت سے ہو واجب الوجود میں تو یہ تمہارے قاعدوں کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس صورت میں وجود بحث کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اور اس تجویز سے لازم آتا ہے تکثر جہات واجب الوجود میں کیونکہ وہ واجب لغیرہ مرکب ہو گا (وجود اور امر زائد سے جو مقتضی استغنا کا ہے اُس ماہیت سے جس کی طرف وجود منسوب ہے) اور یہ ثابت کر دیا گیا کہ محال ہے۔ اور استغنا وجود واجب کی ایسی ماہیت سے جس سے اُس کا قیام ہو۔ اس لیئے نہیں ہے کہ یہ وجود غیر معلول ہے۔ کیونکہ اُس کا مستغنی ہونا علت سے اُس کے واجب ہونے کی وجہ سے ہے یعنے غیر ممکن الوجود ہے۔ اور وجوب کی تفسیر سلب علت سے جائز نہیں ہے۔

یعنی یہ معنے واجب الوجود کے نہیں لیئے جا سکتے کہ وہ غیر معلول ہے کہ صحیح ہو تعلیل اُس کے استغنا کی غیر معلول ہونے سے۔ بلکہ وجوب علت استغنا ہے جیسے مصنف نے کہا ہے۔ ۱۲

واجب کا استغنا علت سے وجوب کی وجہ سے ہے۔ پھر اگر وجوب زائد ہو اُس کے وجود سے پر تو تکثر لازم آتا ہے۔ (اور تکثر اُس تعالیٰ کے لیئے ممتنع ہے) اور وجود پر۔ کلام اُس کے وجوب پر کہ وہ زائد ہے۔ وجود پر کہ وہ صفت ہے وجود کی اگرچہ تابع ہو موجود کی من حیث موجود ہونے کے اور لازم ہو اُس کو تو ایسا ہی جمیع موجودات میں ہوگا۔ یا وجوب کسی علت کی جہت سے ہوگا۔ (یعنی تعالیٰ ہے واجب لذاتہ نہیں) اگر نفس وجود سے ہو تو وہی اشکال متوجہ ہوگا۔ پس کہا جائے گا کہ اگر استغنا عین وجود کی جہت سے ہو تو جملہ موجودات میں ایسا ہی ہونا چاہیئے۔ اگر کہا جائے کہ وجوب اُس کا اُس کے وجود کی کمالیت اور تمامیت ہے تاکہ سب جیسے شدت سے سیاہ کسی امر زائد کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ سیاہی کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کسی چیز سے جو زائد ہو سیاہی پر اسی طرح وجود واجب تعالےٰ کا ممتاز ہونا وجود ممکن سے بہ سبب اپنے موکد اور تمام ہونے کی جہت کے ہے تو یہاں معترض نے اعتراف کر لیا کہ ماہیتوں کے لیئے ذاتی تمامیت ہوتی ہے جو مستغنی ہے علت سے اور جس کو اُس کی احتیاج ہو اُس کے ناقص ہونے کی وجہ سے جیسے واجب تعالےٰ کے وجود میں ہے تو اعتراف کرنا چاہیئے ہمارے مبحوث عنہ میں بھی کہ صور نوریہ یعنے مثل افلاطونیہ کی تمامیت ذاتی ہے۔ اور وہ مستغنی ہے محل سے اور صور عنصریہ کو بہ سبب اپنے ناقص ہونے کے اُن کی احتیاج ہے۔ اور اس میں کوئی اشکال لازم نہیں آتا۔ ۱۲

قاعدہ :۔ جائز ہے کہ شے بسیط کی علت مرکب ہو اجزا سے۔ ۱۲

(جیسے بعض عقول جو صادر ہوتی ہیں جملہ عقول سے جو تم سے عنقریب بیان کیا جائے گا۔) اور اُس شخص نے خطا کی جو یہ کہتا ہے کہ شے بسیط کی

سلہ۔ اگر وجوب صفت ہو یا لازم ہو موجود کو موجود ہونے کی حیثیت سے تو پھر ہر موجود کی صفت وجوب ہوگی۔ اور یہ ممتنع ہے۔ ۱۲

علت کا دو[1] جز ہونا ممنوع ہے۔ اور وہ شخص مانع اس طرح استدلال کرتا ہے کہ شے واحد کی علت اگر دو جز سے مرکب ہو تو حکم اُس شے کی علیت کا بالکلیہ یا نسبت دیا جائے گا ہر ایک جز سے اور یہ محال ہے کہ جو چیز ایک سے ثابت ہو اُس کے لئے دوکی احتیاج ہو یا ایک سے بھی حکم علیت منسوب نہ ہوگا یعنے بالانفراد کسی ایک کا اُس پر اثر نہ ہوگا تو پھر اُن میں سے کوئی بھی جز علت نہ ہوا کیونکہ دونوں کا کوئی اثر نہ ہوا تو مجموعہ بھی علت نہ ہوا۔ یا یہ کہ ہر جز علت کا کچھ کچھ اُس شے پر موثر ہوا۔ اس صورت میں وہ شے مرکب ہو گی۔ (یعنے معلول مرکب ٹھہرا حالانکہ بسیط مفروض ہے) ۱۲

غلطی اس میں اس طرح پیدا ہوئی کہ مانع کے گمان میں اگر ہر جز کا انفرادی اثر نہیں ہے تو ہر واحد جز علت نہیں ہے۔ اور اُس کا باطل ہونا ظاہر ہے کیونکہ شے بسیط کی جز علت کا انفرادی اثر نہیں ہوتا۔ دوسرے سے مقصود جو اُس شے سے تعلق رکھتا ہے۔ بلکہ مجموع کا اثر واحد ہوتا ہے۔ نہ کہ ہر واحد کا اس معلول میں اثر ہو بانفرادہ (اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مجموع کا بھی اثر نہ ہو) اور نہیں لازم آتا حکم ہر واحد کا مجموع پر (تم نہیں دیکھتے کہ دس کا ہر جز زوج نہیں ہے اور مجموع زوج ہے) بلکہ مجموع کا اثر ہے۔ اور وہ شے بسیط خود ہے اور جس طرح علت مرکبہ جو مختلف الحقیقۃ اجزا سے بنی ہوئی ہو اُس کا کوئی جز بالاستقلال معلول کا مقتضی نہیں ہے۔ نہ یہ لازم ہے کہ جز معلول کا مقتضی ہو ایسی ہی وہ علت بھی جو متحد النوع

---

[1] سوال یہ ہے کہ آیا شے بسیط کی علت مرکب ہو سکتی ہے یا نہیں۔ مصنفؒ کے نزدیک یہ ممکن اور واقع ہے اور مانع کے نزدیک ایسا نہیں ہو سکتا۔ مانع کا استدلال بیان کیا جاتا ہے۔ ۱۲

[2] یعنے ہر ایک جز نے اُس پوری شے کو بنا دیا اُس صورت میں دوسری شے بیکار رہتی ہے۔ ۱۲

[3] دوسری شق کسی ایک جز نے بھی اُس کو پورا نہیں بنایا یعنے دونوں نے بھی نہیں بنایا۔ ۱۲

[4] تیسری شق یہ ہے کہ کچھ ایک نے بنایا اور کچھ دوسرے نے۔ ۱۲

مصنفؒ کہتے ہیں چاروں ملکے علت ہیں نہ انفرادی طور سے جیسے ایک وزنی پتھر کو دو آدمی ملکے اوٹھائیں۔ دونوں کی مجموعی قوت علت ہے۔ نہ ہر ایک بانفرادہ ۔ ۱۲ ۔

اجزاء سے بنی ہوئی ہو اُس کا کوئی جز بھی بالاستقلال معلول یا جز معلول کا مقتضی نہیں ہوتا کیونکہ اگر یہ ہزار آدمی ملکے کسی وزن کو کسی مقدار معین وقت میں معین مسافت میں حرکت دیں (فرض کرو کہ ایک ساعت میں دس گز حرکت دیں) تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایک شخص اُس وزن کو ایک جز حرکت دے سکے۔ بلکہ مطلقاً اس کے حرکت دینے پر قادر نہ ہوگا۔ (اور جب انفرادی طور سے تحریک پر قدرت نہیں رکھتا اگرچہ سب کے ساتھ اس کا اثر شامل ہے اس سے معلوم ہوا انفرادی وجود کالعدم ہے۔ گو یا وہ مجموعاً جزو علت ہے۔ اور حالت انفرادی میں غیر موثر ہونے سے یہ نہیں لازم آتا کہ حالت اجتماع میں بھی غیر موثر ہو۔ ۱۲

یہ جو کہا جاتا ہے کہ اگر جسم عدیم المیل ہو (اور فرض کرو کہ وہ جسم ا ہے) تو قبول نہیں کرتا حرکت قسری کیونکہ اگر وہ حرکت قسری کو قبول کرے۔ پس ہم فرض کریں گے کہ اس کی حرکت ایک وقت اور ایک مسافت میں ہوگی۔ فرض کرو کہ ایک گھنٹہ میں دس گز مثلاً اور حرکت کرے ایک ایسا جسم جو میل رکھتا ہو (فرض کرو کہ وہ ب ہے) اتنی ہی مسافت میں پس ضرور ہے کہ تحریک عدیم المیل کی اس کمتر زمانے میں ہو (یعنے میل رکھنے والی کی تحریک کے زمانے سے فرض کرو کہ وہ دو گھنٹہ ہے ورنہ اُس جسم کا حرکت جس کے ساتھ روکنے والا ہے اُس جسم کے برابر ہو جائے گی جس کے ساتھ کوئی روک نہیں ہے) پس ہم فرض کریں گے کہ ذی میل کی تحریک سے کسی قدر کمی ہوگئی زمانہ میں ایک اور جسم عدیم المیل کے جس کا میل پہلے ذی میل سے کمتر ہے فرض کرو کہ یہ تیسرا جسم ج ہے اور اس کا میل ب کے میل سے اضعف ہے۔ پس حرکت کرے گا ج ایسی ہی قوت سے اسی مسافت میں (دس گز) تو کوئی شک نہیں ہے کہ اس کی حرکت کا زمانہ ب کی حرکت کے زمانہ سے اُسی قدر کمتر ہو جائیگا جس قدر اُس کے میل میں کمی ہے۔ یعنے نصف کیونکہ نسبت دونوں زمانوں کی مثل نسبت دونوں میلوں کے ہے۔ پس زمانہ ج کا ایک ساعت ہوگا مثل زمانہ عدیم المیل کے تو مساوی ہو جائیگی حرکت اس کی عدیم المیل کی حرکت سے کیونکہ یہ دونوں دس گز ایک ساعت میں قطع کریں گے۔ اور یہ محال ہے۔ کیونکہ محال ہے کہ حرکت اُس جسم کی جس کے ساتھ روک ہو اُس کے برابر ہو جس میں روک نہ ہو۔

یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ دو میلوں کا اس نسبت سے ہونا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ میل کی ایک حد ہو جس سے تجاوز نہ ہو سکے۔؟

ہم نے مانا لیکن حرکت اس حیثیت سے کہ وہ حرکت ہے۔ چاہتی ہے ایک مقدار وقت کی اور چاہتی ہے میل کی جہت سے ایک اور مقدار اور اس صورت میں لازم نہیں ہے کہ نسبت دونوں زمانوں کی مثل نسبت دونوں میلوں کے ہو۔؟

یہ بھی مانا لیکن محال لازم آتا ہے مجموع امور مفروضہ سے نہ حرف جسم عدیم المیل سے۔؟

مانا۔ لیکن حجت میں جو کچھ ہے اس کے تسلیم کرنے کے بعد دلالت کرتی ہے عائق (روکنے والے) کے وجود پر حرکت طبیعیہ سے۔ یہ تم کیوں کہتے ہو کہ وہ میل ہے۔ کیونکہ عائق اعم ہے (میل ہو یا کچھ اور) اور لازم نہیں ہے عام کے وجود سے وجود خاص کا۔؟

یہ بھی مانا۔ لیکن میل جب بہت ضعیف ہو جائے تو اس کی کوئی تاثیر نہ رہیگی تو اس کا وجود و عدم برابر ہے۔ اور تمام تقریر یہ ہے کہ لازم نہیں ہے کہ جزو کی تاثیر کل کی تاثیر کی جزو ہو۔ مثلاً دس آدمی اگر ایک پتھر کو دس گز مسافت

مذہب صدور بسیط کا مرکب سے نہیں ہو سکتا۔

سلہ۔ شارح فرماتے ہیں ہمارے بعض معاصرین نے یہ مذہب مرجوح اختیار کیا ہے اور تھوڑا سا تغیر کرکے وہی استدلال کیا ہے جو اس مذہب کے قائل نے کیا تھا جس کی خطا اس قاعدہ میں بیان ہو چکی ہے اور ایک منع مذہب راجح پر وارد کیا ہے۔ یہ کہہ کے۔ کہ صدور بسیط کا مرکب سے جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اگر اُس کا ایک جزو علیت میں مستقل ہو تو ممکن نہیں ہے استناد معلول کا باقی کے ساتھ۔ اور اگر ایک جزو مستقل اپنی تاثیر میں نہو بلکہ معلول کے کسی جزو میں تاثیر کرے نہ کل معلول میں تو یہ خلاف فرض ہوگا۔ کیونکہ معلول اُس صورت میں بسیط نہو گا بلکہ مرکب ہوگا۔ اور اگر علت کا کوئی جزو معلول کے کسی جزو میں موثر نہو اس صورت میں اگر علت مرکبہ سے اجتماع کے وقت کوئی امر زائد حاصل ہو اور وہ علت ہو اگر یہ امر زائد عدمی ہے تو مستقل بہ تاثیر نہو گا کسی امر وجودی (یعنی معلول) میں ورنہ (یعنے امر زائد جو حاصل ہوا ہے وجودی ہو) تو تسلسل لازم آئیگا۔ کیونکہ اگر وہ بسیط ہے

اوٹھالیجائیں مثلاً تو ایک آدمی ایک گز اوٹھا سکے بلکہ اُس کو حرکت بھی نہ دے سکے گا

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)۔ تو مرکب سے کیوں کر حاصل ہوا اور اگر وہ مرکب ہے تو بسیط اُس سے کیوں کر حاصل ہوگا۔ اور اگر اجتماع سے کوئی امر زائد نہیں حاصل ہوا تو ویسا ہی رہا جیسا قبل اجتماع تھا۔ لہذا کل موثر نہ ٹھیرا۔ اس صاحب مذہب نے یہ بھی کہا کہ اس سے لازم آتا ہے کہ علت حادث کی مرکب ہو۔ اس لیئے کہ واجب سے اُس کا حادث ہونا اگر حادث نہ ہو تو جو حادث اس سے حاصل ہوا اُس کے اُس وقت حادث ہونے سے ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے (کیونکہ نسبت قدیم کی طرف کل وقتوں کے یکساں ہونا چاہیئے۔ پھر اُس وقت کیوں معلول حاصل ہوا اور پہلے کیوں نہ ہوا) اور اگر علت حادث کی بسیط ہو تو واجب ہے اس کے حدوث کے لیئے اس کی علت کا حادث ہونا اور اُس کے بسیط ہونے کے سبب سے اس کی علت کا بسیط ہونا اور لازم آئے گا تسلسل جو کہ ممتنع ہے۔ کیونکہ ایک سلسلۂ علل اور معلولات کا ہو جائیگا۔ جو کہ غیر متناہی ہے بخلاف اس کے اگر علت حادث کی مرکب ہو تو تسلسل ممتنع نہیں لازم آتا۔ کیونکہ جائز ہے کہ وہ امر حادث اور امر قدیم سے مرکب ہو۔ اور حادث اُس کے عدم کی شرط ہو جبکہ وہ موجود ہو گیا ہو علت قدیمہ سے اور شرط کے لیئے جائز ہے کہ وہ عدمی ہو۔ اس صورت میں امور موجودہ ایک ساتھ مجتمع نہ ہوں گے جن میں ترتیب علیت اور معلولیت کی ہو غیر نہایت تک۔ اور کہا اس نے کہ ہر حادث ضرور ہے کہ مرکب ہو۔ ورنہ علت اُس کی ضرور ہے کہ بسیط ہو بلکہ ہر بسیط قدیم ہو۔ اور اس سے لازم آتا ہے کہ نفس قدیم ہو۔ جو کہ غرض اصلی ہے ان مباحث سے۔ یہ ہے حاصل کلام اس قائل کا۔ اور اس پر نقض تفصیلی اور اجمالی وارد ہوتا ہے اور معارضہ بھی ہو سکتا ہے۔ ۱۲

نقض تفصیلی

اولاً اس فرض پر کہ کوئی ایک جز علت کا علت ہونے میں مستقل نہیں ہے جائز ہے کہ کل معلول میں اُس کی تاثیر ہو۔ اور اس فرض سے خلاف مفروض نہیں لازم آتا (کہ معلول بسیط نہ رہے گا۔ بلکہ مرکب ہو جائیگا) کیونکہ مفروض عدم استقلال بالتاثیر ہے۔ اور ضرور اس کا مخالف ہے۔ استقلال بالتاثیر ہونا یا اُس کا ملزوم نہ کہ تاثیر کل معلول میں۔ کیونکہ وہ نفس استقلال نہیں ہے نہ ملزوم اس کا۔ اس لیئے کہ جائز ہے کہ کوئی شے اثر کرے کل معلول میں اور مستقل بہ تاثیر نہ ہو۔ بلکہ اس کی تاثیر موقوف ہو غیر پر جیسے وزنی چیز کی حرکت دینے کی مثال میں گذر چکا ہے۔ (کہ ہر جز محرک کل معلول یعنے وزنی جسم کی تحریک پر اثر رکھتا ہے مگر اُس کی

پس وجود انفرادی اور عدم مساوی ہے۔ کیونکہ اُس کی تاثیر مشروط ہے انضمام کے

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ) تحریک موقوف ہے دوسرے اجزاء محرکہ کی تاثیر پر) اگر قائل کے قول میں تاثیر سے مطلق تاثیر مراد ہے۔ اور اگر اُس کی مراد ہے۔ اور اگر اُس کی مراد مستقل تاثیر ہے جس پر اُس کا وہ قول دلالت کرتا ہے کہ معلول کے کسی جزء میں اُس کی تاثیر ہونا کل میں اور اُس کو اُس نے خلاف مفروض کہا ہے۔ (اس لیے کہ معلول بسیط ہے) ہم اس مقدمہ کو تسلیم کیے لیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ اجتماع کے وقت اجزاء سے کوئی امر زائد نہیں حاصل ہوا کہ وہی علت ہوا اور باقی رہ گئی۔ علت جیسی تھی ویسی ہی کیونکہ نہیں لازم انتفاء امر زائد سے کہ وہی علت ہو انتفاء امر زائد کہ وہ شرط تاثیر ہو (یعنے وہ علت نہ ہو نسہی شرط ہی سہی) مثل اجتماع کے اس بحث میں (یعنے اجتماع علت نہیں ہے بلکہ شرط تاثیر ہے۔ جیسے وزنی جسم کی تحریک ستدد اشخاص ہے) اور اسی قیاس ہے اجزاء جیسے تھے ویسے ہی باقی نہ رہے۔ اور نہ کل غیر موثر ٹھیرا بلکہ موثر ہوا حصول شرط تاثیر کے لیئے۔ ۱۲

نقض اجمالی

دوسرے:۔ پس اس لئے کہ اگر صحیح ہو جو قائل نے ذکر کیا ہے تو تسلسل لازم آئے جو کہ ممتنع ہے۔ اس لیئے کہ جزء صوری پر حادث کا مرکب حادث ہے۔ کیونکہ وہ جزء صوری اس کے ساتھ ہے۔ بالفعل بلکہ زمانہ کے ساتھ۔ اور وہ اگر بسیط ہو نہو المطلوب اور اگر مرکب ہو تو عود کرے گا کلام اور تسلسل ہوگا۔ کیونکہ محال ہے۔ لانہایت کسی شے کے اجزا کی بلکہ یہ سلسلہ منتہی ہوتا ہے بسیط پر۔ اور اگر کوئی حادث بسیط ہو۔ پس اگر صحیح ہے وہ بات جو قائل نے کہی ہے تو لازم ہے اُس کی بساطت سے بساطت علت کی اور حدوث سے اس کا حدوث اور اُس سے لازم آئیگا تسلسل جو کہ ممتنع ہے جیسا کہ تم کو معلوم ہوا۔

معارضہ

تیسری:۔ جو دلیل تم نے بیان کی ہے اگر اُس سے بسیط کا مرکب سے حاصل ہونا ممتنع ہو تو ہمارے پاس ایسی دلیل ہے جس سے اُس کا جائز ہونا کیونکہ اگر ثابت ہو جائے کوئی حادث بسیط جس طریق سے کہ تم کو معلوم ہے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ ضرور ہے اُس کی علتوں کا منتہی ہونا مرکب پر ورنہ تسلسل لازم آئے گا۔ جو کہ ممتنع ہے۔ جس کا بیان کئی بار ہو چکا ہے۔ ۱۲

شارح فرماتے ہیں کہ یہ فوائد اس بادشاہ کے نتائج طبع سے ہیں جس کا نام اس کتاب کے سر کا تاج ہے۔ جب کہ باطل ہو گیا امتناع صدور بسیط کا مرکب سے (یعنے ثابت ہوا کہ بسیط کی علت مرکب ہو سکتی ہے) تو باطل ہو گیا وہ سب جس کی اس مسئلہ پہ بنا تھی۔ جیسے کہ قدم نفس کیونکہ

ساتھ اسی طرح میل قوی اگر ممانعت میں مؤثر ہو تو لازم نہیں آتا کہ ایک جزء اس میل کا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) جو قدح اصل پر ہو وہ سرایت کرتی ہے فرع میں۔ اور غرض اس کے وارد کرنے سے یہ تھی کہ قائل کو اپنے اس قول پر بہت ناز تھا۔ حتیٰ کہ قائل نے اس مسئلہ کا ایجاد اور اس کی بیان کو اپنی ذات کی طرف منسوب کیا۔ اور کہا کہ مجھ سے پہلے ان پر کسی نے سبقت نہیں کی ہے۔ عجب نہیں ہے کہ وہ خریدار نہیں ہے۔ بلکہ یہ وصف کساد بازار خائن اور سارق ہے۔

صاحب تعلیقات نے اس بحث پر ایک تبصرہ کیا ہے۔ اُس کا لکھنا بھی فائدہ سے خالی نہیں ہے۔ وہ فرماتے ہیں:۔

کہ اس قائل کا قول قوت سے خالی نہیں ہے۔ برہان میں جو اس نے کہی ہے الا قدم نقض پر ایک وجہ سی (ضعف ہے) اور تمام امور ثلاثہ نقض تفصیلی و اجمالی اور معارضہ وارد نہیں ہوتے۔ نقض تفصیلی میں شارح نے جس منع کی طرف اشارہ کیا ہے اپنے قول سے کہ جائز ہے تاثیر شے کی کل معلول میں مستقل نہ ہو بلکہ موقوف ہو غیر پر جب گذر چکا ہے مثال مذکور میں آخر کلام تک یہ منع متوجہ نہیں ہے قائل کے کلام پر کہ اگر ہر محرک ان دونوں سے اگر مستقل بتاثیر ہے کل معلول (جسم ثقیل) میں بشرط غیر جس کو شارح نے جائز قرار دیا ہے تو اُس سے جائز ہو جاتا ہے تحقق دو مستقل علتوں کے اجتماع کا۔ اور اس کا بطلان واضح ہے۔ بیان ملازمت یہ ہے کہ اگر یہ سب دونوں اکائیاں ایک ہی درجہ میں ہوں اور نسبت واحد میں اور ہر ایک ان میں سے بشرط باقی اکائیوں کے علت مستقل ہو تو لازم آتا ہے وہ جو ہم نے کہا ہے۔ اور اگر صرف ایک ہی مؤثر ہو بشرط باقی اکائیوں کے تو علت موجبہ درحقیقت وہی ایک ہے۔ اور یہ خلاف مفروض ہے (مفروض یہ ہے کہ سب مؤثر ہیں) اسی طرح شارح کا یہ قول کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ اجزا سے وقت اجتماع کوئی امر زائد نہیں حاصل ہوتا کہ وہی علت ہے۔ وہ علت جیسی تھی ویسی ہی رہی آخر کلام تک کیونکہ یہ اجتماع یا جو اُس کا قائم مقام ہو اگر محض امر اعتباری ہے پس اُس کی کوئی تاثیر امر خارجی عینی کے حصول میں نہیں ہے۔ اور اگر کوئی امر موجود ہے تو وہ حادث ہوگا تو اُس کے حدوث میں ہم کلام کریں گے۔

نقض اجمالی کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ شق اختیار کرتے ہیں جزء صوری مرکب کا مرکب ہے اور منتہی ہوتا ہے جزء بسیط پر۔ لیکن یہ نہیں تسلیم کرتے کہ ہر جزء ان اجزا حادثہ سے ضرور ہے کہ حادث وجودی ہو۔ یعنے قدیم زمانی ہو عدم واقعی اُس کے پہلے نہ ہو۔ اگر اس معنی سے حادث ہو اور وہ

بقدر جزء ممانعت کل کے موثر ہو۔ علی ہذا اگر اقتضا کرے میل قوی ایک زمانہ کا اس سے لازم نہیں ہے کہ ضعیف بھی ایک زمانہ کا اسی نسبت سے اقتضا کرے۔ جو ضعیف کو قوی سے ہے۔ اس لیئے کہ ممانعت کل کی مشروط ہو انضمام کے ساتھ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) محدود کردیے ذات کو مراد اُس کی یہ ہے کہ تمام مرکب صورتیں تحلیل ہو جاتی ہیں بسائط میں اور وہ قدیم ہیں از روے زمانہ اور جدید ہیں حسب ذات موصوف ہیں۔ حدوث سے جو زائد ہے۔ اُس کی ہویت جدید اتصالی پر جیسا کہ اجزا زمان او حرکات (کہ زمانہ اور حرکت خود قدیم ہیں اور اُن کے اجزا جدید ہیں) نہ کہ احتیاج ہو اس جزء بسیط کو علت حادثہ بسیط کی اور لازم آئے اُس سے تسلسل جو کہ ممتنع ہے۔ ۱۲

اب رہا معارضہ یہ بھی مدفوع ہے۔ کیونکہ وہ موقوف حادث بسیط کے ثبوت پر اور وہ محل منع میں ہے۔ جیسے تم کو معلوم ہوا۔ اور قائل مذہب نے یہ کہا ہے کہ علت حادثہ ضرور ہے کہ مرکب ہو جزء مستمر اور جزء تجدد سے کہ اُس کا عدم بعد وجود کے علت وجود حادث کی ہو وہ حکما کے اُس قول کے موافق ہے جو اُنھوں نے حادث اور قدیم کے ربط کے باب میں کہا ہے۔ بواسطہ اُس حرکت کے جس کی حقیقت منتظم ہے اس طرح کہ ہر جزء لاحق سے سابق کا عدم ہو جاتا ہے۔ عدم ہر جزء کا شرط وجود جزء جدید کا اور قائل کا قول مطابق ہے۔ اُس تحقیق سے جس پہ بعض فقرا (خود ملا صدرا) نے برہان قائم کی ہے۔ حدوث عالم کی بحث میں مع اس کے جمیع اجزا کے ثبوت سے ایک جوہر متجدد الذات کے جس کی ہویت اتصالیہ منقضی ہوتی جاتی ہے مثل حرکت کے اور وہ ایسی طبیعت ہے جو کہ ساری ہے انواع اجسام میں اور یہ اس لیئے کہ اس کی حقیقت ملتئم ہے اجزا متصلہ سے جو کہ بہ کثرت ہیں وہم میں ہر ایک وجود دوسرے کے عدم کا مستلزم ہوتا ہے۔ اور اُس کا عدم دوسرے کے وجود کا اور یہ حالت اُس کے لیئے ثابت ہے بغیر جعل کسی جاعل کے جس کا بیان حسب موقع ہوا ہے [illegible]

ابطال قدم نفس

باقی رہا ابطال اُس کے قول کا قدم نفس کے باب میں۔ بیان اُس کا یہ ہے کہ نفس جس سے کہ وہ نفس ہے (یعنی ماہیت نفسیہ) بسیط نہیں ہے جیسا کہ تصور کیا گیا ہے۔ بلکہ وہ از روے ماہیت [illegible] ہے ایسے جرم سے کہ حکم اُس کا حکم طبیعت [illegible] ہے۔ کیونکہ نفس منتظم ہے دو جہتوں سے ایک اس میں سے بالقوہ ہے۔ اور دوسرے بالفعل۔ اگرچہ یہ دونوں جہتیں ذہنی ہی کیوں نہ ہوں

تعلیقات۔ ۱۲۔

جو قوتیں اُس کی مقتضی ہیں اور بغیر انضمام کے حکم میں عدیم المیل کے ہو جس کی مثال
گذر چکی مصنف نے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے (یعنی جو لوگ کہتے ہیں والا کہے کیوں نہیں
ہو سکتا کہ میل ضعیف ہو کہ [illegible] میل کا اثر [illegible] کل سے
معتبر نہیں [illegible] ممانعت کی نہیں ہے [illegible] کل ممانعت کرتے
پس وہ حکم میں عدیم المیل کے ہے۔ اُسی طور سے جیسی مثال بھاری بوجھ کے اوٹھانے
کی دی گئی ہے۔ ۱۲

پہلی بات کا یہ جواب دیتے ہیں کہ میل نصف جسم کا نصف کل کے میل کا ہے
اور جس طرح جسموں کی تقسیم کی کوئی انتہا نہیں ہے اور نہ زیادتی کی انتہا ہے اس حد تک
کہ اس سے زیادہ نہ ہو سکے مگر یہ انتہا مانع کے سبب سے ہوتی ہے جو جسم کی طبیعت
سے خارج ہے۔ پس یہی حال میل کا گھٹنے اور بڑھنے میں ہے۔ ۱۲

دوسری بات کا یہ جواب ہے کہ حرکت [illegible] اگرچہ
مستدعی زمانہ کی ہے لیکن وہ اس زمانہ میں [illegible] نہیں کر سکتی۔ مگر بسبب کسی مخصص
کے پس حرکت [illegible] زمانہ معین کی مستدعی
ہے [illegible] کا مخصص [illegible] زمانہ کا مخصص ہے۔ اور جب سوا میل کے اور سبب
میں [illegible] تو کوئی مخصص زمان کا باقی نہ رہے گا۔ مگر میل۔

تیسری بات کا جواب [illegible] ان دونوں سے اگر واقع ہو پس محال
نہیں ہے مگر فرض [illegible] عدیم المیل کے۔ ۱۲

چوتھی بات کا جواب یہ ہے کہ بتقدیر فرض مساوات سوا میل کے باقی
نہ رہا تفاوت زمانہ میں مگر بسبب میل کے۔ ۱۲

پانچویں بات کا جواب یہ ہے کہ اس مثال [illegible] کے مقابلہ میں ایک
نظر ہے۔ اس لیے کہ میل کے کوئی معنے نہیں ہیں۔ مگر مدافعت۔ پس جہاں کہیں مدافعت
اور ممانعت نہ ہو وہاں میل بھی نہیں ہے۔ اور مفروض یہ ہے کہ میل موجود ہے
اگرچہ ضعیف ہو۔ اور میل کو اس مثال میں جاری کرنا اُسی صورت میں صحیح ہو سکتا ہے
جبکہ مدافعت اور ممانعت اُس کی تاثیرات سے ہو۔ نہ یہ کہ وہ خود اور ممکن ہے کہ
اس نظر کا دفع اس طرح کیا جائے کہ جہاں کہیں مدافعت اور ممانعت نفس الامر میں نہ ہو

جسمانی میل ہوں، تو ضرور ہے کہ اُس کے اوضاع مساوی ہوں۔ کیونکہ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ جن کے اوضاع متساوی ہوں اُس میں میل جسمانی نہیں ہو سکتا لیکن اوضاع متساوی ہیں۔ لہذا حجت باطل ہے۔)

جائز نہیں ہے کہ ایک شے جزئی کی دو علتیں ہوں۔ کیونکہ اگر ہر ایک کو دخل ہے اس کے وجود میں۔ پس ہر ایک اُن میں سے جزو علت ہے۔ نہ علت تامہ اور اگر ان میں سے کسی ایک کو فقط دخل نہ ہو۔ پس علت[1] اُن میں سے ایک ہی ہے ؎

امر عام یعنے کلی کے لیئے جائز ہے کہ ایک سے زائد علتیں ہوں جیسے حرارت کبھی اس لیئے ہوتی ہے کہ ایک جسم گرم اُس کے پاس ہو۔ (مثلاً دہکتی ہوئی آگ) اور کبھی شعاع سے ہوتی ہے۔ (اور حرکت سے اس لیئے کہ ہو سکتا ہے کہ اشیاء کثیرہ کا ایک لازم ہو جس کی نوع ایک ہی ہو) اور اس مبحث میں چند حکومتیں ہیں۔ بعض ادراکات اور مدرکات کے بارے میں۔ جن کو ہم بیان کرینگے۔ کیونکہ اس سے طالب علم کو آگے چلکے نفع ہوگا۔ (عقلی بحثوں میں جو مکاشفے متالہین کے لیئے نہایت اہمیت رکھتی ہیں۔) ؎

حکومت :۔ بعض لوگوں نے یہ گمان کیا ہے کہ شعاع جسم ہے۔ (لطیف نورانی جو جسم روشن گر سے جدا ہو کر اُس جسم سے جسے روشنی پہنچی ہے آملتا ہے۔ مع حرارت کے جو اُس کو لازم ہے اور اسی وجہ سے یہ جسم مستضئی[2] گرم ہو جاتا ہے) یہ باطل ہے۔ کیونکہ اگر وہ جسم ہوتا تو جب روشن دان دفعتہً بند کر دیا جاتا تو یہ جسم باقی رہتا۔ غائب نہ ہو جاتا۔ اگر کہا جائے کہ باقی رہتے ہیں چھوٹے چھوٹے جسم (ذرے) تاریک جنکی روشنی زائل ہوگئی ہے تو اس کہنے والے نے تسلیم کر لیا کہ شعاع بذاتِ خود جسم نہیں ہے۔ اور نیز اس لیئے کہ اگر شعاع جسم ہوتی تو اُس کا انعکاس اجسام سخت (مثلاً پہاڑ سے) بیشتر ہوتا بہ نسبت جسم نرم (پانی) کے اور واقعہ اس کے

روشنی کے جسم نہ ہونے پر دوسری دلیل

---

[1] ۔ علت سے علت تامہ مراد ہے۔ جو مستقل ہو اپنی تاثیر میں۔ ۱۲۔

[2] ۔ مضئی روشنی دینے والا جیسے آفتاب۔
مستضئی روشنی لینے والا جیسے چاند۔ ۱۲۔

خلاف ہے۔ (مثلاً ایک گیند کو زور سے دیوار پر ماریں تو وہ فوراً زور کے ساتھ پلٹے گا بہ نسبت اس کے کہ پانی پر ملو اجائے لیکن شعاع کا انعکاس جسم نرم سے بیشتر ہے۔ بہ نسبت اجسام سخت کے۔

ایک دوسری دلیل عدم جسمیت شعاع پر۔

کم ہو جانا جرم آفتاب کا جب اس سے تھوڑی تھوڑی روشنی جدا ہوتی جاتی ہے تو ایک زمانہ دراز میں اس کا جرم بالکل باقی نہ رہیگا۔ کیونکہ آفتاب کا جرم متناہی ہے اور زمانہ غیر متناہی نہ حاصل ہوتی شعاع گو زوایائے قائمہ پر (ایک ہی جہت میں اس لیئے کہ گرنے والے جسموں کی حرکت مرکز کی طرف ہوتی ہے سمت مستقیم میں کہ یہ عمود ہو سطح ماس زمین پر اور شعاع مسقط پر اس عمود کے گرتی کیونکہ یہی چھوٹے سے چھوٹا خط ہے جس پر مسافت طے ہوتی۔) نہ دکھائی دیتی مختلف جہات میں۔ (اور خطوط غیر عمودی پر) کیونکہ ایک ہی جسم طبعی طور سے جہات مختلفہ میں حرکت نہیں کرتا۔ حالانکہ روشنی چراغ کی حرکت کر کے گھر کے فرش اور دیواروں اور چھت کو روشن کر دیتی ہے۔ ۲؎

بہت سے چراغ روشن ہوتے تو اُن کی روشنیاں مجتمع ہو کے ایک عمق پیدا کرتیں۔ اور جتنا شمار چراغوں کا بڑھتا جاتا اس کا عمق زیادہ ہوتا جاتا اور ایسا نہیں ہے۔ اگر عمق زیادہ ہو جاتا تو جو چیز اُس کے دوسری طرف ہوتی وہ دکھائی نہ دیتی اس لیئے کہ روشنی مبصر ہے۔ اور جو جسم صلاحیت مبصر ہونے کی رکھتے ہیں وہ اپنے دوسرے طرف کی چیزوں کے ابصار کو مانع ہوتے ہیں۔ کیونکہ وہ کثیف ہو جاتے ہیں۔ اور شفاف دکھائی نہیں دیتا۔ لیکن نور جس قدر قوی تر ہوتا جاتا ہے اُس کے دوسری طرف کی چیزیں زیادہ صاف نظر آتی ہیں۔ ۲؎

پس کچھ آفتاب یا اور روشن چیزوں سے نکلتا نہیں ہے جو ایک محل سے دوسرے محل کو جاتا ہو بلکہ روشنی ہیئت (عرض) ہے۔ اور اعراض منتقل نہیں ہوتے۔

۱؎ - بلکہ بنا بر مذہب حکما جو افلاک اور کواکب کے قائل ہیں چاہیئے تھا کہ جرم آفتاب کا بالکل باقی نہ رہتا۔ یعنے اب تک فنا ہو گیا ہوتا۔ ۱۲۔

۲؎ - یعنے روشنیاں تہ پر تہ چڑھ کے ایک موٹی چادر سی بن جاتی اور یہ اتنی موٹی ہوتی کہ ادھر سے ادھر نہ دکھائی دیتا۔ اس کا جواب دے سکتے ہیں کہ شیشہ کتنا ہی موٹا ہو مگر نفوذ شعاع کو مانع نہیں ہوتا۔ ۱۲۔

میں ناقص ترٹھیری اور اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ اسودیت اور چیز ہے انوریت
سے۔ اور رنگ اور ہے نور اور ہے۔ اگر کہا جائے کہ جو چیز اتم ہے بیاض اور سواد
میں وہ ظہور میں بھی اتم ہوتی اگر کوئی معارض نہ ہوتا اور یہی مدعی ہے۔ اور تمھارے
الزام سے یہ لازم آتا ہے کہ ایک امر عارض ہوا اُن دونوں کو جیسے دونوں مثالوں
میں سایہ کہ وہ تاریکی سے خالی نہیں ہے۔ پس اس سے مدعی لازم نہیں آتا) لہذا
(یعنے سایہ کے معارض ہونے سے اتم بیاض اور سواد کو) ممیز ہوگئی انوریت
ابیضیت اور اسودیت سے اور رنگ نور سے اور یہ باہمی امتیاز (انوریت اور
اسودیت اور ابیضیت کا) تاریکی کے سبب سے نہیں ہے (یعنے سایہ میں ہونے
کے اعتبار سے) کیونکہ جب ہم نے جو چیز سواد میں اتم ہے اُس کو شعاع میں منتقل کردیا
اور جو چیز انقص ہے اُس کو سایہ میں تو جو سواد میں اتم ہے وہ زیادہ نورانی ہوگئی
مع باقی رہنے شدت سواد کے۔ اسی طرح جب ہم نے جو چیز سفیدی میں اتم ہے اس کو
شعاع میں رکھدیا تو زیادہ نورانی ہوگئی شدت سفیدی کے باقی رہنے پر بھی۔ جب کہ باقی
رہی شدت سیاہی اور سفیدی کی مع انوریت کے تو انوریت اُن دونوں سے ممتاز
ہوگئی۔ اور دلالت کی اس امر پر کہ سفیدی اور سیاہی اور چیز ہے اور انوریت اور
شے ہے۔ رنگ اور نور جدا جدا ہیں۔

مگر یہ کہ ہو ظہور (یعنے ظہور سواد اور بیاض کا آنکھ میں) اعیان یعنے وجود
خارجی میں کوئی اور شے سوائے سیاہی اور سفیدی کے یہی مطلوب ہے۔ ہمارے
بیان سے واضح ہوگیا کہ شعاع رنگ سے جدا ہے اگرچہ تحقق لون کا بغیر شعاع کے
نہ ہو۔ (یعنے اُس کے ظہور کا نہ اُس کے وجود کا۔) اور یہ مسئلہ رنگ اور نور کے جداگانہ
ہونے کا ہمارے مہمات مسائل سے نہیں ہے۔ اور اگر حق مشائیہ کے ساتھ ہو کہ
شعاع غیر لون ہے تو ہم کو کوئی ضرر نہیں کرتا نہ اُس پر کوئی مہتم بالشان مسئلہ
ہمارا مبنی ہے۔ ؤ

حکومت: بعض لوگوں (ارباب علوم ریاضیہ خصوصاً اہل مناظر) کا یہ گمان
ہے کہ ابصار اس طرح ہوتا ہے کہ آنکھ سے شعاع خارج ہو کے مبصر سے ملتی ہے
(اور اس ملنے سے ابصار ہوتا ہے) اور یہ باطل ہے۔ کیونکہ یہ شعاع یا تو عرض ہے

تا خروج شعاع کا ابطال۔

یا جسم ہے۔ اگر عرض ہے تو منتقل کیونکر ہوتا ہے (کیونکہ اعراض کا ایک محل سے دوسرے محل میں انتقال کرنا محال ہے) اور اگر جسم ہے تو اگر ہمارے ارادہ سے حرکت کرتا ہے تو ہم کو قبضہ ہونا چاہیئے روک لینے پر شعاع کے اس طرح سے کہ باوصف تحدیق (تیز دیکھنے) کے کچھ ہم نہ دیکھیں۔ کوئی شے خواہ وہ خود روشن ہو خواہ اس پر روشنی پڑتی ہو۔ کیونکہ شعاع کو ہم نے روک لیا ہے۔ کیونکہ یہ تو محال ہے کہ خود شعاع ارادہ رکھتی ہو۔ اور وہ ایک حیوان ذی شعور ہو۔ اس صورت میں ادراک بھی اسی کو ہو گا۔ نہ ہم کو (اور ایسا نہیں ہے) اور اگر شعاع کی حرکت طبیعی ہے تو مختلف سمتوں میں وہ حرکت نہیں کر سکتی (بلکہ ایک ہی جہت میں مثل عنصریات کے) اور شعاع کا نفوذ رنگین مایعات میں مثل سرکہ یا گلاب اور تیل کے بہتر ہو بہ نسبت صاف شیشہ کے (کیونکہ مایعات نرم ہیں اور شیشہ سخت ہے۔ لیکن اس کا نفوذ مایعات رنگین میں بہتر نہیں ہے۔ کیونکہ ہم شیشہ کے اس طرف دیکھ سکتے ہیں اور رنگین مایعات میں سے نہیں دیکھ سکتے۔ کیونکہ ان کا رنگ ابصار کا مانع ہوتا ہے۔ اور مصنف نے رنگین اسی لئے فرض کیا ہے تاکہ تالی کا نفی کرنا ممکن ہو۔ کیونکہ صاف مایعات سے بھی دکھائی دیتا ہے) اور شعاع کا نفوذ سفال سے بہتر ہو بہ نسبت شیشہ کے کیونکہ سفال میں مسامات زیادہ ہوتے ہیں بہ نسبت شیشہ کے۔ اور کیوں دکھائی دیتے ستارے جو قریب ہیں جیسے چاند اور جو دور ہیں جیسے ثوابت ایک ہی ساتھ بلکہ مسافت کے لحاظ سے ابصار مختلف ہوتا (کیونکہ جسم شعاعی قریب تک جلد پہنچتا بہ نسبت بعید کے) اور جسم شعاعی دفعتہ آنکھ سے نکل کے آسمانوں کو پھاڑ دیتا ہے اور نصف کرہ عالم پر دفعتہ پھیل جاتا ہے۔

۵۔ متاخرین کہتے ہیں کہ خروج شعاع کا جسم روشن سے ہوتا ہے طرف آنکھ کے اور یہ کہ روشنی ایک سرعت خاص کے ساتھ حرکت کرتی ہے۔ چنانچہ آفتاب کی روشنی زمین تک تقریباً آٹھ منٹ میں آتی ہے۔ اس کے معنے یہ ہیں کہ طلوع آفتاب کے آٹھ منٹ کے بعد ہم کو آفتاب دکھائی دیتا ہے اور بعض کواکب اتنے دور ہیں کہ ان کی روشنی ایک سال میں اور بعض کی مدت ہائے دراز کے بعد پہنچتی ہے۔ اور بعض ایسے کواکب بھی ہیں کہ جن کی روشنی ابھی تک زمین پر نہیں پہنچی۔ بلکہ راہ میں ہے۔ ۱۲۔

جوں ہی آنکھ سے نکلتا ہے اور یہ سب محال ہے۔ پس رویت خروج شعاع کی وجہ سے نہیں ہوتی۔

مسئلہ انطباع

بعض اہل علم (معلم اول اور اُس کے اتباع متاخرین اور متقدمین) کہتے ہیں کہ رویت شے کی صورت کا انطباع ہے رطوبت جلیدیہ میں ان پر مشکلیں پڑتی ہیں۔ (جو ارباب شعاع نے اُن پر ڈالی ہیں۔) منجملہ مشکلات یہ ہے کہ پہاڑ با وجود اُس کی عظمت کے جیسے ہم نے دیکھا اور رویت صورت کے ذریعہ سے ہوتی ہے یہ صورت اگر اتنی ہی بڑی ہے جتنا پہاڑ ہے تو انطباع کبیر صغیر میں لازم آتا ہے۔ (اور اگر صورت بڑی نہیں ہے تو ہم پہاڑ کو بڑا نہ دیکھ سکیں گے۔)

بعض نے جواب دیا ہے کہ رطوبت جلیدیہ قسمت کو الی غیر النہایۃ قبول کر سکتی ہے جیسا کہ اجسام کے باب میں بیان ہو چکا ہے۔ اور پہاڑ کی صورت بھی قسمت الی غیر النہایت قبول کرتی ہے (جب دونوں لا نہایت قسمت میں مشترک ہیں اور اس [illegible] دونوں برابر ہیں۔) تو ہو سکتا ہے کہ بڑی مقدار چھوٹے سے حدقہ میں آ سکے۔ اور یہ باطل ہے۔ اگرچہ پہاڑ اور حدقہ چشم دونوں قابل قسمت ہیں۔ الی غیر النہایۃ لیکن مقدار پہاڑ کی بہت زیادہ ہے مقدار سے حدقہ کے دونوں میں کوئی تفاوت نہیں ہے جو جزو پہاڑ میں فرض کیا جائے وہ نسبتاً زائد ہے آنکھ کے اجزا سے تو کیونکر منطبق ہو سکتی ہے بڑی مقدار چھوٹی مقدار پر۔ (یہ تو ایسی ہی بات ہے جیسے کوئی کہے کہ پہاڑ ایک رائی کے برابر ہے کیونکہ دونوں الی غیر النہایت قسمت کو قبول کر سکتے ہیں۔ یہ کلام نہایت رکیک اور پایۂ اعتبار سے ساقط ہے)

بعضوں نے کہا ہے (کہ اگر صورت منطبعہ کی مقدار صغیر ہو تو ہم پہاڑ کو بڑا نہ دیکھیں اس کو ہم نہیں تسلیم کرتے) کیونکہ نفس استدلال کرتا ہے اُس چھوٹی صورت سے اگرچہ وہ مبصر سے چھوٹی ہو۔ لیکن یہ نسبت لگائی جاتی ہے کہ اگر صورت اتنی ہو تو اصل مقدار اس قدر ہوگی یہ باطل ہے۔ اس لیئے کہ بڑی مقدار مشاہدہ سے دیکھی جاتی ہے۔ نہ استدلال سے۔

سلہ یعنی کسی چیز میں [illegible] کا چھپ جانا محال ہے۔ ۱۲۔

بعض نے تجویز کیا ہے کہ ایک ہی مادہ میں (جیسے مادہ جلیدیہ جس کی یہاں بحث ہے) ایک مقدار چھوٹی ہو اور دوسری مقدار بڑی ہو۔ کہ وہ مثال ہو اور شے کی (یعنے شبیہ ہو مبصر کی) خصم اُن کو الزام دیتا ہے کہ جو مقدار پہاڑ کی ہے اگر وہ منطبع ہو جلیدیہ میں تو بالفرض مجتمع (یا منضم) نہوں۔ بعض اجزا اس امتداد کے دوسرے اجزا کے ساتھ ایک ہی محل یعنے ایک ہی حیز میں جلیدیہ کے کیونکہ اگر ایسا ہو بھی تو مشاہدہ ترتیب کا باقی نہ رہے گا۔ (یعنے مقداریں طول اور عرض اور عمق کی جو ایک دوسرے کے ساتھ مرتب ہیں۔ کیونکہ پہاڑ کے امتداد منضم اور مجتمع ہوں چھوٹے حیز میں جلیدیہ کے) اور جب مجتمع نہ ہوئے اجزائے مفروضہ اس امتداد کے تو ان میں کا ہر جز کسی اور حیز میں جلیدیہ کے ہوگا۔ پس اگر مقدار جلیدیہ کی پہاڑ کی صورت امتدادیہ کی مقدار کے ساتھ مساوی بھی ہو تو بھی پہاڑ کی عظمت کا مشاہدہ متصور نہیں ہوتا۔ (اور تالی باطل ہے کیونکہ ہم پہاڑ کی عظمت کو دیکھتے ہیں۔ اگر زائد ہو پہاڑ کی صورت امتدادیہ جلیدیہ کی مقدار سے اور تمام اجزائے جلیدیہ کام میں آچکے ہیں۔ تو پہاڑ کے اجزا اور امتداد آنکھ کی حد کے باہر ہو گئے تو پہاڑ جیسا ہے ویسا دکھائی نہ دے گا۔ بلکہ وہی حصہ دکھائی دیگا جو جلیدیہ میں منطبع ہو گیا ہے۔ اور وہ ایک حصہ پہاڑ کا ہے۔ پُورا پہاڑ نہیں ہے۔ اور جو مقدار زائد ہوگئی ہے آنکھ سے وہ کسی محل میں نہوگی اور یہ محال ہے جو شخص انصاف کریگا اُس کو معلوم ہو جائیگا کہ شبیہ کے انطباع میں کس قدر صعوبت ہے۔ یہ قاعدہ نہایت اہمیت رکھتا ہے۔ ہمارے آئندہ مبحث میں (جیسا کہ مبحث انوار میں ظاہر ہوگا) ۞

قاعدہ:۔ آئینہ میں جو صورت دکھائی دیتی ہے اُس کی حقیقت کے بیان میں۔ آئینہ سے مراد ہے ہر شے چکنی صاف یہاں تک کہ پانی بلور جلیدیہ (یہ بھی مثل صاف پانی اور بلور کے ہوتی ہے) یہ صورتیں جو نظر آتی ہیں وہ شے مقابل کے اشباح اور مثل روحانی ہیں۔) ۞

معلوم ہو کہ صورت آئینہ میں نہیں ہوتی ورنہ تمھارے مواضع نظر کے اختلاف سے تمھاری چیزوں کی رویت میں کوئی اختلاف نہوتا (اس لئے کہ جو ہیئت (عرض) اجسام میں ہوتی ہے مثلاً سیاہی وغیرہ مقامات نظر کے بدلنے سے ان کی رویت

شبح بمعنی پیکرہ و کالبد۔

صورت آئینہ کی حقیقت۔

نہیں ہوتی) اس لیے بھی کہ جب تم انگلی رکھتے ہو آئینہ پر آئینہ کو چھوتی ہوئی تو انگلی اور
انگلی کی صورت میں تقریبی مطابقت ہوتی ہے اور تمھارا چہرہ اس سے ایک ذراع
کے فاصلہ پر ہوتا ہے جس کو عمق آئینہ کا ہونا نہیں کہا [illegible]۔ پس صورت آئینہ میں نہیں ہے
کیونکہ اگر صورت آئینہ میں ہوتی تو اس کی سطح [illegible] ہوتی [illegible] صاف [illegible]
(صیقل شدہ) ہے۔ اور ایسا نہیں ہے اور [illegible] ہے کیونکہ جو انشقاق سے
اس میں کوئی شے خلا نہیں ہوتی [illegible] صورت ہے جیسے بعض [illegible]
خیال ہے اس قیاس پر کہ شعاع منعکس ہوتی ہے آئینہ سے تمھارے چہرے کی طرف
اور [illegible] شے کی طرف جو دیکھی جاتی ہے خلاف جہت آئینہ کے جو لوگ اس کے قائل ہیں
وہ بعینہ صورت ہے وہ [illegible] سب شعاع ہیں۔ اور ہم باطل کر چکے شعاع کو۔ اور [illegible]
تمھاری ذاتی صورت ہے جس کو تم کسی اور طرف سے دیکھتے ہو سوا [illegible] طریقہ
انعکاس وانطباع کے) کیونکہ تم اپنے چہرہ کی شمال کو اپنے چہرہ کے دست جہت [illegible]
دیکھتے ہو اور صفت کمال ہیئت جمیع [illegible]۔ اور اس لیے بھی کہ اس کا رخ
تمھارے چہرے کے رخ کے خلاف ہے۔ (اگر تمھاری صورت ہوتی نہ کہ اس کی
شبح اور مثال تو چھوٹی کیوں ہوتی اور اس کا رخ کیوں خلاف جہت میں ہوتا) اور اس
لیے بھی کہ اگر انعکاس شعاع سے ہوتا تو جو منعکس ہوتا چھوٹے آئینہ سے اور متصل
ہوتا پورے چہرہ سے تو دیکھا جاتا چہرہ اپنی مقدار کے برابر نہ کہ چھوٹا اور اگر متصل
ہوتا ایک حصہ سے چہرہ کے یا کسی عضو کے تو پورا چہرہ اور پورا عضو نہ دکھائی دیتا
(بلکہ یہی حصہ دکھائی دیتا) اور نہ ممکن ہوتا کہ دیکھنے والا دیکھے اپنی انگلی کو اور اس کی
صورت کو کیونکہ شعاع بصر جب متصل ہوتی انگلی سے اور مل جاتی اس شعاع کے ساتھ
جو آئینہ سے منعکس ہوتی ہے۔ خواہ اتحاد سے خواہ امتزاج سے خواہ اتصال سے
[illegible] انگلی ایک بار۔ کیونکہ ایک ہی شعاع ہے اور صورت نہ دکھائی
دیتی [illegible] ہے بلکہ ہم انگلی اور صورت کو ایک ساتھ دیکھتے ہیں۔ اور اگر
[illegible] ہوتیں تو [illegible] ہوتا اور یہ محال ہے۔ یا ہر ایک ان میں سے
[illegible] ایک شعاع سے پہنچے صورت بالذات اور دونوں شعاعوں سے
[illegible] اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جو شے مرئی مشاہدہ کی گئی ہے وہ ایک ہی صورت

دلیل دیگر

ہونا کہ دو صورتیں یا اول بدل کے آئیں۔ اور اس سے لازم آتا ہے کہ ایک ساتھ نہ
دیکھی جائیں۔ اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ تم اُن کو ایک ساتھ نہ دیکھو۔ اگرچہ یہ
چیز دیکھی جاتی ہے و دو ہمیشہ ایک ہی ہوتی ہے۔ اگر کہا جائے جائز ہے کہ تراکم
(ایک پر دوسری) دونوں کا ہو تو ہم جواب دیں گے کہ تراکم سے شے کا دو ہونا
ضروری ہے۔ اگر تعدد نہیں تو جب ہم کسی شے کو ایک آنکھ سے دیکھتے اور
دوسری آنکھ اُسی شے پر رکھ لیتے تو ہم کو دو چیزیں دکھائی دیتیں جب ایسا نہیں تو دو
بھی نہیں ہیں[1]۔ کوئی کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ انگلی دکھائی دیتی ہے کیفیت [illegible]
سے جو وصول ہوتی ہے [illegible] اُس کی شبیہ دکھائی دیتی ہے اُس ابصار سے جو [illegible]
ابصار کی فرع ہے) اور اس سے بھی کہ جو شخص مثال ستارے کی پانی میں دیکھتے
[illegible] یعنی شعاع منعکس کی ستارے تک دفعۃً واقع ہوئی کیونکہ [illegible]
رویت اور ستارے کی مثال دفعۃً دکھائی دیتی ہے (تو حرکت شعاع کی پانی سے
فلک ثوابت تک دفعۃً واقع ہوتی ہے کوئی وقت اُس کے لیے درکار نہیں ہے اور
یہ محال ہے۔) جب ثابت ہوا کہ صورت نہ آئینہ میں ہے (نہ کسی اور جسم میں) تو نسبت
جلیدیہ کی بصرات سے وہی ہے جو نسبت آئینہ کو ہے (یعنی ظاہری صورت کے
لئے ہونا) جلیدیہ بھی آئینہ ہے نفس کے لئے جس میں صورت اشیاء کی دکھائی دیتی ہے
(چیزیں جلیدیہ کے مقابل ہوتی ہیں) تو حال اُس صورت کا جو جلیدیہ میں دکھائی دیتی ہے
مثل آئینہ کی صورت کے ہے۔ (جیسے صورت آئینہ کی آئینہ میں نہیں ہے اسی طرح
صورت جلیدیہ کی بھی جلیدیہ میں نہیں ہے۔ بلکہ وہ صورت مقابلہ کے وقت
حادث ہوتی ہے اُس وقت واقع ہوتا ہے نفس میں اشراق حضوری اس شے کا
جو روشن ہو گئی ہے اگر وہ خارج میں ہستی رکھتی ہے اور تم اُس کو دیکھتے ہو۔ اور اگر
پیکر محض ہو جیسے آئینہ کی صورتیں تو ایک اور مظہر (جائے ظہور) کی ضرورت ہوتی ہے۔
اور وہ آئینہ ہے۔ جب جلیدیہ آئینہ کے سامنے ہوتی ہے جس میں صورت اشیاء کی
ظاہر ہوئی ہے۔ اس حال میں نفس میں اشراق حضوری ہوتا ہے۔ اور یہ چیز یہ بواسطہ

[1] تراکم سے دو چیزیں دکھائی دیں۔ ۱۲م

آئینہ جلیدیہ کے اور آئینہ خارجیہ کے دکھائی دیتی ہیں۔ لیکن جب شرطیں موجود ہوں اور جو امور مانع ہوں وہ دور ہو جائیں۔ یہ عالم حس کا وقوع ہے۔ مگر خواب کے عالم میں اور اُس عالم میں جو درمیان خواب اور بیداری کے ہے اُس کا حکم دوسرا ہے جو عالم حس سے جدا گانہ ہے جس کو تم بحث انوار میں معلوم کرو گے انشاء اللہ العزیز۔

جب مصنفؒ نے اشارہ کر دیا کہ صورتیں اشیاء کی اور ان کے پیکر جلیدیہ میں نہیں ہوتے تو اب ایک ایسی مثال بیان کرتے ہیں جس سے ثابت ہو جائے کہ انطباع اشیاء کا جلیدیہ میں محال ہے۔) جب آنکھ سے ہم نے احساس کیا اجسام کا جو ایک ہی سمت میں ہیں اور اُن میں دور دراز مسافتیں ہیں اور مقدار اُن کی بہت بڑی ہے جیسے اونچے اونچے پہاڑ جو ایک دوسرے کے پیچھے ہوں تو ضرور ہے کہ ارتسام اُن کی صورتوں کا اور درمیانی مسافتوں کا ایک ہی سمت میں جلیدیہ میں واقع ہو کیونکر وفا کر سکتی ہے جلیدیہ اور اُس کی پیمائش اُس ارتسام کے لئے بصیرت کا راز اور آئینہ اور تخیل کی صورتوں کا بیان اُس کے بعد آئے گا۔ یہاں اس کے ذکر سے ہماری یہ غرض تھی کہ جو کچھ ہم بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اُس کے لئے راستہ آسان کر دیا جائے۔ (ان امور کا بیان قسم انوار میں ہوگا) ؛

حکومت :۔ (مسموعات کے بیان میں۔ اور وہ آوازیں اور حروف ہیں۔ مسموعات

مشائی کہتے ہیں کہ سماعت کا سبب جسم سیال کا تموج ہے جیسے پانی اور ہوا۔ جس طرح پانی میں پتھر کے پھینکنے سے تموج پیدا ہوتا ہے اور دائرے بنتے ہیں۔ اور تموج کے دو سبب ہیں قرعؔ[51] یا قلعؔ[52]۔ اس سے جو ہوا قریب ہے اُس میں ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ اور وہ اسی کیفیت کے ساتھ صماخ (پردہ گوش) تک پہنچتی ہے یہاں ایک جھلی سے ٹکراتی ہے جو ایک مجوف جسم پر منڈھی ہوئی ہے (جیسے طبل یا تاشہ) اس سے

۵۱۔ قرع ایک سخت جسم کا دوسرے جسم سے زور سے ٹکر کھانا۔ ۱۲۔

۵۲۔ قلع ایک جسم سخت کا دوسرے سے جن میں شدت سے اتصال ہو اُس کو زور سے جدا کرنا۔ سخت جسم کا زور سے ٹکر کھانا اس طرح جیسے روئی کے گالوں پر نرمی سے ہاتھ ماریں۔ اس سے کوئی آواز نہ پیدا ہوگی۔ ۱۲۔

اُس ہوا میں جو اُس عضو مجوف میں بھری ہوئی ہے - وہی کیفیت پیدا ہوتی ہے جو خارجی ہوا نے تموج کو حاصل ہے - اور اس تموج سے اُس عصب میں جو صماخ کے سطح باطن میں پھیلا ہوا ہے احساس آواز اور حروف کا ہوتا ہے - ۞

خوش آوازی اور بدآوازی کا تعلق تناسب اجزاء صوت سے ہے - اور یہ معقول ہے نہ محسوس - اگر ہوائے متکیف صماخ تک نہ پہنچے تو سماعت ممکن نہیں ہے - اور یہ اس طرح معلوم ہوا کہ ایک شخص دور لکڑی پر کلہاڑی مار رہا ہے ہم تو دیکھتے ہیں - مگر اُس کے ساتھ ہی آواز نہیں سنتے - تھوڑی دیر میں آواز محسوس ہوتی ہے - اس سے ظاہر ہے کہ ہوائے متکیف کا کان تک پہنچنا ضروری ہے - یہ خلاصہ مشائیہ کے مذہب کا ہے - ۞

اور اس میں یہ شک کیا گیا ہے کہ ہم وہ آواز بھی سنتے ہیں جس کے مخرج اور ہمارے کان کے درمیان دیوار حائل ہے - یہ نہیں کہہ سکتے کہ جو ہوا حامل آواز ہے وہ دیوار کے مسامات سے نکل آئی - اور کیفیت حروف کی بھی اس خروج میں بعینہ باقی رہی - کیونکہ ہوائے حامل کا ہر جزو اُس کیفیت کا حامل ہے - اس صورت میں ایک ہی آواز بار بار سنائی دیگی - یا بے شمار مرتبہ - (بقدر اجزائے ہوا کے جو بے شمار ہیں) اور اگر مجموع ہوا حامل ہے تو ایک آواز کو ایک ہی شخص ایک بار سن سکتا ہے - اور جس دیوار میں مسام ہی نہوں اُن میں سے آواز ہرگز نہ سنائی دے گی -) ۞

تشکل ہوا کا مقاطع حدوث سے باطل ہے - کیونکہ ہوا شکل کی محافظت نہیں کر سکتی اس لیئے کہ ہوا سریع الالتیام ہے - (یعنے اگر اس میں اس شکل سے انفصال واقع ہو تو بہ سبب اُس کی سیالیت اور رقت اور لطافت کے وہ تشکل فوراً فنا ہو جائے گا - اور منفصل مقامات میں ہوا پھر بھر جائیگی) کان کے پاس ہوا کی پراگندگی اور پریشانی سے نہیں چاہیئے کہ کوئی آواز یا حرف سُنے جائیں - کیونکہ ہوا کی پریشانی سے تموجات بدل جائیں گے - (تالی باطل ہے کیونکہ ہم باوجود شدت ہوا بات سُنتے اور سمجھتے ہیں) ۞

یہ بہانہ کہ ہوا خود پھاڑ دیتی ہے ہوا کو باطل ہے - اس لیئے کہ کان ...

پاس جو ہوا ہے وہ سب کی سب پریشان ہو گئی تو تھوڑی سی ہوا میں قوت نفوذ
اتیاز کی اور ہوا باقی نہیں رہ سکتی۔ اور قرع اور قلع بالفعل آواز کی حقیقت
میں داخل نہیں ہیں۔ کیونکہ آواز اُن کے ہو جانے کے بعد باقی رہتی ہے۔ اسی لئے
دور سے کلہاڑی کا لگنا چوب وغیرہ پر دیکھا جاتا ہے۔ اور آواز اُس کے بعد
مسموع ہوتی ہے۔ اگر قرع اور قلع حقیقت آواز میں داخل ہوتے تو آواز کا تعقل
بغیر اُن کے تعقل کے نہ ہو سکتا۔)

آواز کی تعریف ممکن نہیں ہے۔

آواز کی تعریف کسی چیز سے نہیں ہو سکتی۔ (کیونکہ آواز کا تصور بدیہی ہے۔
ایسے شخص کے لئے جو حاسۂ سماعت رکھتا ہے۔ اور جو حاسۂ سماعت نہیں رکھتا
اُس کے لئے آواز کا تصور ممتنع ہے۔)

محسوسات کے بسائط کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ ضرور ہے کہ تعریفات
سے معلومات پر تمام ہوں جن میں حاجت تعریف کی نہ ہو۔ نہیں تو یہ سلسلہ منتہی نہ ہوگا۔
اور جب کہ سلسلہ تعریفات کا منتہی ہوتا ہے۔ اور کوئی شے محسوسات سے زیادہ ظاہر
نہیں ہے جس پر منتہا ہو۔ کیونکہ ہمارے سب علم محسوسات سے منتزع ہوتے ہیں۔
پس محسوسات فطری ہیں۔ اُن کی کوئی تعریف نہیں ہے۔ یہ کہ ہمارے جمیع علوم منتزع
ہیں محسوسات جزئیہ سے یعنے ملموسات مذوقات مشمومات مبصرات مسموعات
سے۔ کیونکہ انسان ابتدائے حال میں علوم سے خالی ہوتا ہے۔ لیکن بذریعہ احساس
کے جزئیات مذکورہ کا علم حاصل کرتا ہے اور اُس کو جو اُمور مشترک ہیں اُن
سے آگاہی ہوتی ہے۔ اور اُن امور سے بھی جس سے ایک محسوس دوسری
محسوس سے اختلاف رکھتا ہے اس کے واسطہ سے اُس کو علوم کلیہ حاصل
ہوتے ہیں اور وہ تصورات اور تصدیقات ہیں تم نہیں دیکھتے کہ وہ موجودات
سے امور مشترکہ کو اخذ کر کے اُس کو جنس کہتا ہے۔ اور جو چیز ممیز ہوتی ہے اُس کو فصل
کہتا ہے۔ اور جنس اور فصل سے جو مرکب ہوتا ہے اُس کو نوع کہتا ہے۔ اور مشترک
عرضی کو عرض عام کہتا ہے۔ اور ممیز عرضی کو خاصہ کہتا ہے۔ اور اس طرح جمیع علوم نظریہ
محسوسات فطریہ سے جو ضروری (بدیہی) اور تعریف سے مستغنی ہیں حاصل کر لیتا ہے۔)

لہ۔ صاحب تعلیقات فرماتے ہیں عجب ہے شیخ قدس سرہ سے کہ اُنھوں نے ان محسوسات

لیکن وجود کے مثل جو چیزیں تعریف سے مستغنی ہیں اُن میں محسوسات سے زیادہ
ضبط ہوا ہے۔ اور محسوسات میں محسوس ہونے کی حیثیت سے اختلاف نہیں ہے
یہ کہ وہ سیاہی ہے یا ... یا بُو ہے اگرچہ خلاف اور جہتوں سے واقع ہوتا ہے
کہ وہ بسیط ہے یا مرکب ہے اور اگر مرکب ہے تو آیا اُس میں دو جعل ہوتے ہیں ایک
جعل اجناس کے لیے اور دوسرا جعل فصول کے لیے۔ یا ایک ہی جعل ہے وغیرہ جس کی
طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔) ؛

تمام محسوسات اور مشاہدات کے بسائط میں کوئی جز نہیں ہے اور کوئی شے
اُن سے ظاہر تر نہیں ہے۔ اور انھیں بسائط سے اُن کے مرکبات کی پہچان ہوتی ہے۔
حقیقت صوت کی تعریف ایسے شخص سے جو سامعت کا حاسہ نہ رکھتا ہو نہیں ہو سکتی۔
ایسی ہی روشنی جس کو حاسہ بصر نہ ہو کیونکہ جس چیز سے تعریف کی جائے حقیقت اُن کی
حاصل نہیں ہو سکتی اسی طرح (مزوں کو نہیں سمجھ سکتا ہے جو ذوق نہیں رکھتا اور نہ
بودن کو جس کو حاسہ شم نہ ہو۔ اور نہ کیفیات اربعہ کو اور دوسرے ملموسات کو جو
لمس نہ رکھتا ہو۔ اور یہ بالکل ظاہر ہے۔) اور محسوسات سے کوئی حاسہ ایسا نہیں
ہے جس سے دوسرے حاسہ کے محسوس کی تعریف ہو سکے اُس کے خصوصیات کی
حیثیت سے اور جو شخص حاسۂ سمع و بصر رکھتا ہے وہ مستغنی ہے تعریف سے صوت
اور ضوء کی۔ علیٰ ہٰذا القیاس (جو سب حواس رکھتا ہے وہ سب محسوسات کی تعریف
سے مستغنی ہے اور جو بعض حاسے رکھتا ہے وہ بعض محسوسات کی تعریف سے
مستغنی ہے۔) مگر صوت امر بسیط ہے اُس کی صورت عقل میں مثل اُس کی صورت
حسّی کے ہے۔ نہ اس کے سوا۔ اور حقیقت اس کی یہ ہے کہ وہ صوت ہے فقط کیونکہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)۔ میں اکثر تقسیم واقع کی ہے اور کہا ہے کہ کیفیات یا نفسانی ہیں یا استعدادی
یا مختص ہیں کمیات سے یا محسوسات سے اور محسوس یا حس ظاہر سے ہے یا حس باطن سے اور محسوس حس
ظاہر سے یا مبصرات ہیں یا غیر مبصرات یا بالذات ہیں یا بالعرض اور مبصر بالذات یا ضوء ہے یا لون ہے
اور لون یا سواد ہے یا بیاض ہے یا سوا اُن کے۔ علیٰ ہٰذا اور تقسیم نہیں ہے مگر ضم کرنا کسی قید کا مقسم کے
ساتھ تاکہ قسم حاصل ہو۔ اور یہ عین تعریف ہے۔ پھر یہ حکم کیونکر کیا کہ محسوسات کی تعریف ہی نہیں ہے ۱۲۔

اُس میں ترکیب نہیں ہے کہ کہا جائے حقیقت اُس کی ایسی اور ایسی ہے (لیکن اُس کے سبب میں کلام کرنا یہ دوسری بات ہے کہ وہ قلع کے سبب سے ہے یا قرع کے سبب سے اور یہ کہ ہوا اُس کی شرط ہے) اگرچہ ہوا اس راہ سے شرط نہیں کہ اُس میں مقاطع (الفاظ) کے حاصل ہوتے ہیں۔ بلکہ دوسرے طریق سے شرط ہے۔ (جس کی تحقیق قسم انوار میں عنقریب بیان ہوگی۔) ۱۲

فصل :- جو چیز واحد ہے۔ من جمیع الوجوہ کسی وجہ سے منقسم نہیں ہو سکتی نہ اجزاء کمیہ[۱] میں اُس کی تقسیم ممکن ہے۔ نہ اجزاء حدیہ[۲] میں اور نہ انقسام کلی[۳] کا اس کے جزئیات میں (جیسے واجب لذاتہ جس میں کسی قسم کی تقسیم نہیں ہو سکتی۔) ۱۲

واحد من وجہ۔ وہ ہے جس کی اس وجہ سے تقسیم نہیں ہو سکتی جس وجہ سے وہ واحد ہے اگرچہ اور وجوہ سے ہو سکتی ہے (مثلاً نفس انسانی واحد من وجہ ہے اجزاء کمیہ سے اس کی تقسیم نہیں ہو سکتی لیکن اجزاء حدیہ سے ہو سکتی ہے۔ اور جزئیات میں عقل قبول نہیں کرتی قسمت کمیہ نہ انقسام کلی کا جزئیات میں۔ اس لئے کہ منحصر ہے نوع کل عقل کی اُس کے شخص میں۔ اگرچہ اجزاء حدیہ میں تقسیم ہو سکتی ہے اس لئے کہ وہ جنس اور فصل سے مرکب ہے ذہن میں۔ اگرچہ خارج میں بسیط ہے جیسے فلک اور کوکب واحد ہیں۔ اُن کی تقسیم کلی سے جزئیات میں نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ انحصار ہر ایک کی نوع کا شخص واحد میں ہے۔ اگرچہ تقسیم کمی اور حدی ہو سکتی ہے جیسے خط اور سطح اور جسم کیونکہ یہ واحد ہیں۔ از روئے اتصال اور بالفعل منقسم نہیں ہیں۔ اگرچہ بالقوہ منقسم ہیں۔ جیسے کرسی۔ کیونکہ یہ واحد ہے از روئے اجتماع۔ اور یہ واحد بالاتصال اور بالاجتماع اگر حاصل ہو ہر چیز جو اس کے لئے ممکن ہے تو وہ واحد بالتمام ہے۔ اور واحد بالتمام یا وضعی ہوتا ہے۔ جیسے ایک درہم یا واحد صناعی جیسے گھر یا واحد طبعی جیسے ایک انسان۔ اور اگر سب حاصل نہ ہو جو اُس کے لئے ممکن ہے تو وہ واحد ناقص ہے۔ یعنے وحدت اُس کی ناقص ہے۔ تو وہ کثیر ہوا۔ یہ سب اقسام جو بیان ہوئے

---

[۱] ۔ اجزاء کمیہ یعنے مقدار و عدد وغیرہ یا نصف و ثلث وغیرہ ۔ ۱۲۔

[۲] ۔ اجزاء حدیہ جنس و فصل ۔ ۱۲۔

[۳] ۔ جیسے جنس حیوان انسان و فرس وغیرہ میں یا نوع انسان زید ۔ عمرو و بکر میں ۔ ۱۲۔

واحد حقیقی کے اقسام ہیں۔ یعنے ایسا واحد جس میں بالفعل کثرت نہیں ہے۔ لیکن واحد غیر حقیقی یعنے مجازی وہ یہ ہے کہ دو چیزیں ایک شے میں شریک ہوں۔ اگر اتحاد جنس میں ہو تو مجانست کہتے ہیں۔ اور نوع میں ہو تو مماثلت کہتے ہیں۔ اور کیف میں ہو تو مشابہت کہتے ہیں۔ اور کم میں ہو تو مساوات کہتے ہیں اور خاصہ میں ہو تو مشاکلت کہتے ہیں۔ وضع میں ہو تو مطابقت اور نسبت میں مناسبت جیسے کہتے ہیں۔ نسبت نفس کی طرف بدن کے ایسی ہے جیسے نسبت بادشاہ کی طرف شہر (ملک) کے ؛

مخفی نہیں ہے کہ شے کثیر اگر کسی جہت سے واحد ہو تو اُس کی وحدت کی جہت کثرت کی جہت سے جُدا ہوتی ہے۔ کیونکہ واحد کا کثیر ہونا محال ہے ایک ہی جہت سے۔ ؛

وحدت کی جہت یا مقوم (ماہیت) ہوتی ہے یا عارض ہوتی ہے اگر مقوم ہو۔ اور جواب میں ماھو کے کہی جائے تو وہ واحد بالجنس ہے۔ اگرچہ کہا جائے اُن چیزوں پر جن کی حقیقتیں مختلف ہوں (جیسے فرس اور انسان) اور اگر ایسی چیزوں پر مقول ہو جن کی حقیقتیں متفق ہیں تو وہ وحدت نوعی ہے۔ اور اگر جواب میں ای شے ہُوَ (وہ کیا چیز ہے) کے مقول ہو تو وحدت بالفعل ہے۔ اور اگر عارض ہو تو وہ واحد بالموضوع ہے۔ جیسے کاتب اور ضاحک انسان پر کیونکہ جہت وحدت کہ وہ دونوں انسان پر محمول ہوتے ہیں عارض ہے۔ دونوں کو اُن کی حقیقت سے خارج یا وحدت بالمحمول ہو۔ جیسے روئی اور برف (دونوں کا محمول سفید ہے۔) اور اگر نہ عارض ہو نہ مقوم جیسے نفس اور بادشاہ میں یہ وحدت اعتباری ہے۔ (باعتبار تدبیر و تصرف کے)

پس اس کو اس طرح یاد رکھو جو میں نے کہا ہے۔ اور تجوزات[1] کو ترک کر دو۔ جیسے ہمارا یہ قول کہ زید و عمرو ایک ہیں یعنے انسانیت میں اُس کے معنے یہ ہیں کہ اُن کی ایک صورت عقل میں ہے۔ جس کی طرف دونوں کی نسبت برابر ہے۔ اسی طرح

---

[1] تجوزات یعنے مجازی یعنے مثلاً بہادر آدمی کو شیر کہنا فلسفہ میں حقیقی معنے سے کام چلتا ہے نہ مجازی سے ۔ ۱۲۔

اور جو اس کے علاوہ ہیں۔ (یعنے غیر تجوزات جیسے ہمارا قول زید اور عمرو واحد فی النوع ہیں۔ انسان فرس واحد بالجنس ہیں) اور یہ وہ امور ہیں جن کے بیان کا ہم نے ارادہ کیا تھا۔ اس طرح قسم اول تمام ہوئی۔ اور نور الانوار کو حمد لا تتناہی سزاوار ہے۔ ؔ

دوسری قسم انوار الٰہی کے بیان میں

انوار الٰہیہ

نور الانوار واجب لذاتہ اور مبادی وجود (مبدء اول سے ہیولیٰ تک جو مصنف کے نزدیک جسم مطلق ہے) اور اس کی ترتیب۔ اور اس قسم میں پانچ مقالے ہیں۔ (اس قسم میں جمیع انوار الٰہیہ سے بحث کی گئی ہے۔ خواہ ذاتی ہوں یعنے انوار قائم بالذات ہوں جن کو انوار مجردہ کہتے ہیں۔ جیسے عقول اور نفوس خواہ عرضی ہوں یعنے وہ قائم بذات خود نہیں ہیں۔ بلکہ محتاج محل کے ہیں جن کے ساتھ قائم ہوں۔ خواہ ان کے محل انوار مجردہ ہوں۔ خواہ اجسام وغیرہ۔ اور ایسے نور کو ہیئت اور نور عارض کہتے ہیں)

مقالہ پہلا :۔ نور اور اس کی حقیقت اور نور الانوار اور جو اس سے صادر ہوا پہلے۔ اور اس مقالہ میں فصلیں اور ضابطے ہیں۔ ؔ

فصل (اس بیان میں کہ نور جس پر بنائے کلام ہے اس قسم میں اس کا تصور بدیہی ہے۔ کسی تعریف کا محتاج نہیں۔ کیونکہ وہ سب سے زیادہ تعریف سے مستغنی ہے۔) ؔ

جو شے وجود میں ایسی ہے جو تعریف اور شرح کی محتاج نہیں ہے۔ وہ **ظاہر** ہے (یعنے بذات خود جلی اور دوسرے اشیاء کی ظاہر کرنے والی) اور کوئی شے وجود میں نور سے ظاہر تر نہیں ہے پس کوئی شے اس سے زیادہ تعریف سے مستغنی نہیں ہے۔ لہذا نور اور ظہور اور اس کا زیادہ ہونا ایک ہی ہے۔ اور ظہور یا جوہری ذاتیں قائم بذات خود ہیں جیسے عقول اور نفوس یا نورانی ہیئتیں ہیں جو غیر کے ساتھ قائم ہیں۔ خواہ وہ روحانی ہوں خواہ جسمانی۔ اور وجود کی نسبت عدم سے ایسی ہی ہے جیسے ظہور کو نسبت ہے خفا سے اور نور کو ظلمت سے۔ تو موجودات

اس جہت سے کہ وہ عدم سے نکلے وجود میں ایسے ہی ہیں جیسے خفا سے نکلے ظہور میں یا ظلمت سے نور میں۔ پس وجود اس اعتبار سے بالکل نور ہے۔) ؎

فصل:۔ تعریف میں غنی کی (اس تعریف کے پہلے لانے کی ضرورت اس لیئے ہوئی کہ نور کی تقسیم کرنی ہے غنی اور فقیر میں۔) غنی وہ ہے جس کی ذات اور اُس کا کوئی کمال غیر پر موقوف نہیں ہے۔ اور فقیر وہ ہے جس کی ذات یا کمال غیر پر موقوف ہے ؎

معلوم ہو کہ شے کی صفتیں منقسم ہوتی ہیں (ا) اُن صفتوں میں جو اُس کی ذات میں ہیں۔ اور (ب) اُن صفتوں میں جو بسبب غیر کے اُس میں ہیں۔ اور پہلی منقسم ہوتی (۱) جو نہ عارض ہوں اُس شے کو غیر کی نسبت سے۔ اور وہ ہیئات ممکنہ ہیں جو متمکن ہیں شے کی ذات میں جیسے شکل اور (۲) جو عارض ہوں شے کو غیر کی نسبت سے اور وہ ہیئات کمالیہ اضافیہ ہیں۔ اور جو کمالات اُس شے کو فی نفسہ حاصل ہیں۔ (مبادی اُن اضافات کے جو غیر کی نسبت سے ہیں مثل علم و قدرت کے دوسرے اضافات محض جیسے مبدئیت اور خالقیت۔ ؎

غنی مطلق وہ ہے جو غنی ہو کل وجوہ سے۔ نہ وہ جو کہ غنی ہو بعض وجوہ سے اور بعض وجوہ سے نہ ہو جو موقوف نہ ہو غیر پر تین شیئوں میں (۱) اس کی ذات (۲) ہیئات ممکنہ جو متمکن ہوں اُس کی ذات میں۔ اور (۳) ہیئات کمالیہ جو اُس کو فی نفسہ حاصل ہیں۔ یہ مبادی اُن اضافتوں کے ہیں جو اُس کو غیر سے ہیں اُس کو اضافت محض سے کوئی کمال نہیں حاصل ہوتا غیر کے ساتھ تعلق ہونے سے۔ کیونکہ اس غیر کے تغیر سے کوئی تغیر اُس کی ذات میں نہیں ہوتا۔ اولاً اس لیئے کہ اگر زید باقی نہ رہے اور اضافت مبدئیت کی باطل ہو جائے اُس سے کوئی تغیر مبدء کی ذات میں نہیں لازم ہوتا۔ جیسے کوئی تمہارے دہنی طرف سے اُٹھ کے بائیں طرف بیٹھ جائے تو اس سے تمہاری ذات میں کوئی تغیر نہ ہوگا ثانیاً راز اُس کا یہ ہے کہ اُس کا علم حضوری اشراقی ہے۔ نہ یہ کہ اُس کی ذات میں کوئی صورت حاصل ہوتی ہے کہ اُس صورت میں ذی صورت کے تغیر سے تغیر ہو۔ فقیر وہ ہے جو تین شیئوں سے کسی میں دوسرے پر موقوف ہو۔ یعنے ذات یا ہیئت متمکنہ یا ہیئات کمالیہ میں۔ ؎

حاصل غنی کا راجع ہے وجوب وجود کی طرف۔ اور حاصل فقر کا راجع ہے

غنی مطلق

امکان وجود کی طرف۔ ۱۲

شے کی تقسیم نور و ظلمت میں

فصل :۔ اس بیان میں کہ شے یا نور ہے یا ظلمت اور ہر ایک ان میں سے یا جوہر ہے یا عرض۔ اور یہ کہ نور جو عارض ہے جسم کو اس کی علت امر خارجی ہے اس کی ذات ہے اور اس کی ہیئت مظلمہ سے۔ شے تقسیم ہوتی ہے نور و ضوء میں جو اس کی ذات کی حقیقت میں ہو۔ اور وہ نور اور ضوء جو اس کی حقیقت ذات میں نہ ہو۔ اور نور اور ضوء سے یہاں ایک ہی چیز مراد ہے۔ میں اس سے وہ نور نہیں مراد لیتا جو کہ مجازاً مثل اس نور کے ہے جو عقل کے نزدیک واضح ہے۔ اگرچہ حاصل اس کا جو عقل کے نزدیک واضح ہے بالآخر اسی نور کی طرف ہے۔ کیونکہ نور ظاہر ہے اور عقل کے نزدیک واضح۔ جب اس پر ظاہر ہے تو یہی نور ہے۔) نور کی تقسیم اس[1] نور میں جو غیر کی ہیئت ہو وہ نور عارض ہے۔ اور اس نور میں جو غیر کی ہیئت نہ ہو اور وہ نور مجرد اور نور محض ہے۔ اور جو نور حقیقت نفس میں نہ ہو وہ منقسم ہوتا ہے اس طرح کہ جو مستغنی ہے محل سے اور وہ جوہر تاریک ہے۔ یعنے جوہر جسمانی جو بذات خود تاریک ہے اس میں نور نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی نوریت ذاتی نہیں ہے۔ ورنہ سب جسم ایک سے ہوتے۔ بلکہ اس کی نوریت غیر سے ہے کہ ایک ہیئت نوری اس کو غیر سے حاصل ہے۔ وہ جس کی ہیئت غیر کے لیئے ہے۔ (یعنے وہ جو محل سے مستغنی نہیں ہے اس کی ہیئت غیر کے لیئے ہے۔) اور وہ ہیئت ظلمانی ہے (اور وہ مقولات تسعۂ عرضیہ میں سوائے نور عارض کے۔) برزخ وہ شے ہے جو دو چیزوں میں حائل ہو۔ اور اجسام کثیف حائل ہیں۔ اس لیئے جسم کو برزخ کہا۔ برزخ جسم ہے۔ اور اس کا رسم اس طرح ہے کہ وہ ایک جوہر ہے۔ جو کہ اشارہ حسی سے مقصود ہوتا ہے۔ (کہ وہ یہاں ہے اور وہاں ہے۔) اور برزخ کے بارے میں یہ مشاہدہ ہوا ہے کہ جب نور اس سے زائل ہو گیا تو تاریک باقی رہ گیا۔ (جیسے وہ اجسام جو سورج سے نور لیتے ہیں یا ستارے آفتاب کے غروب کے بعد یا جب کوئی چیز حائل ہو جاتی ہے) ظلمت سے عدم نور مراد ہے۔ اسکے سوا کچھ نہیں ہے جو حکمائے اقدمین کی رائے ہے۔ اور یہ ان اعدام سے نہیں ہے جس میں امکان مشروط ہو

---

[1] یعنے نور و ظلمت میں عدم و ملکہ کا تقابل نہیں ہے بلکہ تنافی محض ہے۔ ۱۲

(جو کہ مشائین کی رائے ہے۔) کیونکہ اگر فرض کریں عالم کو خلاء یا کوئی ایسا فلک جس میں نور نہیں ہے (مثلاً فلک غیر کوکب) تو وہ تاریک ہو گا۔ اور لازم اُس کی تاریکی کا نقص ہے۔ مع عدم امکان نور اُس عالم یا فلک میں (کیونکہ خلاء عدمی ہے اور فلک شفاف ہے۔) پس ثابت ہو گیا کہ ہر چیز غیر نور و نورانی تاریک ہے۔ (جو رائے اقدمین کی ہے حکماء متالہین سے) اور برزخ ہے۔ جب نور نفی کیا گیا تو اس کو اپنی تاریکی کے لیئے اور کسی شے کی احتیاج نہیں ہے۔ پس یہ برازخ جواہر غاسقہ یعنے بذات خود تاریک ہیں۔ اور اسی طرح وہ جن سے نور کا زوال نہیں ہوتا۔ جیسے آفتاب وغیرہ اور کواکب سوائے قمر کے۔ اور یہ برزخ جن سے نور کا زوال نہیں ہوتا اور وہ جن سے نور کا زوال ہوتا ہے برزخیت میں شریک ہیں۔ اور جس امر سے غیر زائل النور و زائل النور میں فرق ہے۔ یعنے نور کا دائمی ہونا یہ زائد ہے برزخیت پر۔ یہ نور عارض ہے (کیونکہ اس کو احتیاج حامل کی ہے جس پہ یہ نور قائم ہو۔) اور حامل اس نور کا جوہر تاریک ہے۔ پس ہر برزخ (خواہ اُس کو لازم ہو خواہ نہ ہو) جوہر تاریک ہے اور جو نور اُس کو عارض ہے۔ جو کہ محسوس ہوتا ہے بذات خود غنی نہیں ہے۔ ورنہ اُس کو احتیاج غاسق کی نہ ہوتی۔ پس جب اُس کے ساتھ قائم ہوا تو وہ محتاج ممکن ہے۔ (کیونکہ جو چیز غیر کی محتاج ہے ممکن ہے) اور وجود اس نور عارض کا جوہر تاریک کے (ذاتیات سے) نہیں ہے۔ ورنہ اُس کو لازم ہوتا اور اُس کے ساتھ رہتا۔ یہ کس طرح ہو سکتا ہے۔ کیونکہ کوئی شے اپنی ذات سے اشرف کی موجب نہیں ہوتی۔ (اس لیئے کہ عقل گواہی دیتی ہے کہ علت کا جوہر اشرف ہے معلول کے جوہر سے۔ حالانکہ نور اشرف ہے جوہر تاریک سے) پس تمام جواہر تاریک کو اُن کے انوار کی عطا کرنے والی ان کی تاریک ماہیتیں نہیں ہیں۔ اور تم کو عنقریب معلوم ہو گا کہ اکثر تاریک ہیئتیں۔ (وہ جسمانیہ ہیں یا ہمیالہ) معلول ہیں انوار کی اگرچہ نور عارض ہو۔ تو کیوں کر جائز ہے کہ ہیئات جسمانیہ ظلمانیہ علت ہوں نور کی۔ ؂

(دوسری) اور کبھی اس لیئے کہ جسمانی ہیئتیں خفی ہیں بذات خود وہ کیوں کر موجب

ؔ۔ مراد مصنف کی یہ ہے کہ اکثر اعراض جسمانی معلول نور کے ہیں ۔۔۔ نور خود عرض ہے ۱۲۔

ہو سکتی ہیں تو اُس چیز کی جو اُن سے غنی تر نہو یا مثل اُس کے ہو (کیونکہ علت افضل ہوتی
سب معلول سے) پس منزا و مستثنیٰ ہے برزخ کو انوار کا عطا کرنے والا غیر برزخ (غیر
جسم) ہو جو بہ تاریک نہو۔ و [illegible] نہ وہ خود [illegible] برزخ یا جوہر تاریک اس [illegible] سب
اجسام پر۔ پس معطی انوار کوئی امر ہے جو خارج ہے اجسام سے۔ اور ہیئات تاریک سے۔
(شارح فرماتے ہیں کہ معطی انوار جواہر عقلیہ ہیں جن کا بیان آئندہ ہوگا۔)

فصل: جسم اور ہیئات نوریہ اور ظلمانیہ اپنی ہستی میں نور مجرد کے محتاج ہیں۔ اُمور ظلمانیہ غواسق برزخیہ (یعنے اجسام تاریک) کے لیئے ہیں۔ یعنے ہیئات اور عوارض مثلاً شکلیں وغیرہ (یعنے رنگ اور مزہ اور بو وغیرہ) اور خصوصیات مقدار کے۔ اگرچہ مقدار زائد نہیں ہے جسم پر جیسا کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے لیکن مقدار کی خصوصیت اور منقطع اور حد ہوتی ہے جس سے ایک مقدار دوسری مقدار سے منفرد ہوتی ہے پس یہ چیزیں جن سے برزخوں میں اختلاف ہے برزخوں کے ذاتیات سے نہیں ہیں ورنہ سب میں شریک ہوتیں۔ اور نہ مقدار کی حدیں ذاتی ہیں۔ ورنہ سب اجسام برابر ہوتے۔ پس یہ امور غیر برزخ سے ہیں۔

جسم محتاج ہے نور مجرد کا۔

کیونکہ اگر شکل وغیرہ ہیئات ظلمانیہ بذات خود غنی ہوتیں تو اُن کا وجود اس برزخ پر موقوف نہوتا جو کہ اُن کا محل ہے۔ اور اگر حقیقت برزخیہ بذات خود غنی اور واجب ہوتی تو اُس کے وجود کے تحقق کے لیئے مخصصات ظلمانیہ کی حاجت نہ ہوتی۔ لیکن برزخ اُن کے محتاج ہیں۔

کیونکہ اگر برزخ مقداروں اور ہیئتوں سے مجرد ہوتے تو اُن کا تکثر ممکن نہ تھا۔ اس لیئے کہ جو ہیئاتیں ایک دوسرے میں فرق کرتی ہیں جب نہ ہوتیں تو ایک بعد دوسرے کی تمیز نہ ہو سکتی۔

یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ ہر ایک کی ذات کا مخصص دوسرا ہو۔ کیونکہ اُس سے دور لازم آتا جو کہ ممتنع ہے۔

اور یہ بھی جائز نہیں ہے کہ کہا جاوے کہ ہیئات ممیزہ ماہیت برزخیہ کے لوازم سے ہیں۔ اور ماہیت خود اُس کا اقتضا کرتی ہے۔ کیونکہ ایسا ہوتا تو باہمدگر اختلاف کیوں ہوتا۔

حدس حکم کرتا ہے کہ جواہر تاریک مردہ کی ہستیاں ایک دوسرے سے
نہیں ہیں۔ کیونکہ حسب حقیقت ایک برزخیت مردہ کو کیا اولیت ہے دوسرے
پر کہ یہ علت ہو اور وہ معلول ہو۔ اور اُس کا عکس کیوں نہ ہو۔ ۱۲
اور تم کو عنقریب دوسرے طریق سے معلوم ہوگا کہ ایک برزخ دوسرے
کو ایجاد نہیں کرتا۔ اور نہ اس کی ہیئات نوریہ اور ظلمانیہ کو۔ اور جب کہ وجود
کسی ایک کا دوسرے سے نہیں ہے۔ بر سبیل دور کیونکہ ممتنع ہے کہ ایک شے
موقوف ہو دوسری پر۔ اور پھر یہ دوسری موقوف ہو اسی پر۔ اور اپنے موجد کو
ایجاد کرے اور اُس پر مقدم ہو۔ اور اپنے نفس پر مقدم یہ محال ہے۔ اور جب
غنی لذاتہ نہیں ہیں تو کیونکہ ہر برزخ اور ہیئت غیر کی محتاج ہے تو سب کے سب
محتاج ہیں طرف غیر جوہر غاسق کے اور جو ہیئت نوری اور ظلمانی میں یہ غیر جس کے
محتاج ہیں نور مجرد ہے کیونکہ جوہر غاسق اور ہیئت نورانی اور ظلمانی کے سوا
حصر ہے نور مجرد میں۔ اور حصر کو مانع نہیں ہے ہیولیٰ اور صورت جسمیہ اور نوعیہ
کیونکہ یہ تینوں مصنف رح کے نزدیک وجود نہیں رکھتے۔ جیسے ہر غاسق (جس میں
نور نہ ہو) کی جوہریت عقلی[له] ہے۔ اور غاسقیت عدمی ہے یعنے اُس کا مفہوم
عدمی ہے۔ کیونکہ اُس کے معنے یہ ہیں کہ وہ جس میں نور نہو۔ پس نہیں موجود ہوسکتا
جوہر غاسق اعیان میں اس حیثیت سے کہ وہ جوہر غاسق ہے (کیونکہ جوہریت
امر عقلی ہے اور غاسقیت مفہوم عدمی) بلکہ جوہر غاسق ضرور ہے کہ موجود ہو
اعیان میں اپنی خصوصیات کے (یعنے مع شکل اور مقدار و وضع و این وغیرہ جو
ہر ایک کے لیئے معین ہے۔)

ضابطہ:۔ جبکہ تم کو معلوم ہوا کہ ہر نور جس کی طرف اشارہ حسیہ ہو سکتا
ہے۔ وہ نور عارض ہے (جیسے آفتاب اور ستارے آگ یا جو اُس کے مثل ہو) اگر
نور محض ہو (غیر عارض) تو اُس کی طرف اشارہ نہیں ہو سکتا۔ اور نہ کسی جسم میں

له۔ عقلی سے یہ مراد ہے کہ اس کا وجود خارج میں نہیں ہے۔ کیونکہ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ جوہریت
کمال ہے شے کی ماہیت کا اس طرح کہ اپنے قوام میں محل کی محتاج نہو۔ ۱۲

حلول کرتا ہے ۔ اور نہ اس کے کوئی جہت ہوتی ہے اصلا ۔ ۴

ضابطہ :۔ نور عارض بنفسہ نور نہیں ہے ۔ کیونکہ اُس کا وجود غیر کے لیئے ہے ۔ پس وہ نور لغیرہ ہے (یعنے اُس محل کا نور ہے جس میں وہ حال ہے) ۔ ۴

نور مجرد محض بنفسہ نور ہے ۔ کیونکہ وہ اپنی ذات سے قائم ہے ۔ اور ہر نور لنفسہ نور محض مجرد ہے ۴

فصل اجمالی ۔ اس بیان میں کہ جو چیز اپنی ذات کا ادراک کرتی ہے مثل نفس ناطقہ کے وہ نور مجرد ہے ۔ اس بیان سے لازم آتا ہے تجرد تمام نفوس کا خواہ انسانی ہوں خواہ حیوانی غیر انسان کیونکہ وہ بھی اپنی ذات سے غافل نہیں ہوتے ۔ بیان اس کا یہ ہے جو چیز ایسی ہو کہ وہ اپنی ذات سے غافل نہیں ہوتی تو وہ غیر غاسق (غیر جوہر جسمانی تاریک) ہے ۔ کیونکہ اُس کی ذات اُس پر ظاہر ہے ۔ اور جواہر تاریک اپنی ذات پر ظاہر نہیں ہیں ۔ اور جو اپنی ذات سے غافل نہ ہو وہ ہیت ظلمانی غیر میں مثلاً جسم میں نہیں ہے ۔ کیونکہ ہیت نوری بھی لذاتہ نور نہیں ہے ۔ ظلمت کا کیا ذکر ۔ جو اپنی ذات سے غافل نہ ہو وہ نور مجرد ہے ۔ جسکی طرف اشارہ حسی نہیں ہو سکتا ۔ ۴

جو چیز جوہر تاریک نہ ہو ۔ اور نہ ہیئت نوری ہو نہ ظلمانی ہو وہ نور مجرد قائم بذات خود ہے ۔ اُس کی طرف اشارہ حسیہ نہیں ہو سکتا ۔ اور نہ وہ کسی جہت میں ہے ۔ ۴

فصل :۔ تفصیلی ۔ اُسی بیان میں جو ابھی ہوا ہے ۔ ۴

شے قائم بذاتہ جو اپنی ذات کا ادراک کرتی ہو ۔ وہ اپنی ذات کو اپنی ذات کی کسی مثال سے نہیں جانتی ۔ (اس مسئلہ پر اس طرح استدلال کیا ہے) کیونکہ علم کسی شے کو اپنی ذات کا اگر بذریعہ کسی مثال کے ہو ۔ اور مثال انائیت کی نہیں ہے ۔ ۴[۱]

(کتاب حکمۃ الاشراق کے مشہور نسخوں میں لفظ انانیت ہے ۔ لیکن جو نسخہ مصنفؒ کے نسخہ کی نقل ہے ۔ اُس میں انائیت (انا کے بعد ہمزہ) ہے شارحؒ کے

---

[۱] ۔ کیونکہ اگر نفس اپنی ذات کو کسی مثال کے واسطے سے ادراک کرے تو اس مثال کو نفس لفظ انا (میں) سے تعبیر نہ کرے گی بلکہ ھو (وہ) کہے گی ۔ ۱۲

نزدیک یہی نسخہ یعنے انائیت صحیح ہے) انائیت بلکہ بہ نسبت انانیت کے یہ مثال هو (وہ ضمیر غائب مذکر) سے ہے۔ اور مدرک وہی مثال ہے (صورت مفروضہ میں) پس لازم ہے کہ ادراک انائیت کا بعینہٖ ادراک ایسی شے کا ہو جو کہ ھو ہے۔ اور یہ کہ ادراک اُس کی ذات کا بعینہٖ ادراک غیر ذات کا ہو جو کہ اُس کی مثال ہے۔ یہ محال ہے۔ (کیونکہ جو شخص ادراک اپنی ذات کا کرتا ہے وہ اُس کی طرف لفظ انا سے اشارہ کرتا ہے۔ نہ کسی امر کا جو اس کی صورت یا مثال کے طور سے جس کی طرف اشارہ لفظ ھو سے ہوگا۔) بخلاف خارجیات کے۔ (جب نفس امور خارجیہ کا ادراک کرے تو یہ ادراک اگر بذریعہ مثال کے بھی ہو تو یہ محال جس کا ذکر کیا گیا ہے نہیں لازم آتا) کیونکہ مثال اور جس کی مثال ہے دونوں ھو ہیں۔ ؎

اور اس لیئے بھی اگر علم مثال کے ذریعہ سے ہو اگر یہ نہ جانتا ہو کہ یہ مثال اُس کے نفس کی ہے تو وہ اپنے نفس کو نہیں جانتا۔ اس لیئے کہ مثال کا جاننا ذو مثال کے جاننے کی فرع ہے۔) اگر وہ یہ جانتا ہے کہ یہ مثال اُس کے نفس کی ہے تو وہ نفس کو جانتا ہے بغیر مثال کے۔ ؎

اور کیسا ہی کیوں نہ ہو (یعنے شے قائم بذاتہٖ جو اپنی ذات کی مدرک ہے خواہ عقل ہو خواہ نفس) یہ تصور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ شے اپنے نفس کو کسی امر سے معلوم کرے جو اُس کی ذات پر زائد ہے۔ جب یہ مدرک لذاتہٖ علم کرے کہ تمام صفتیں جو اُس کی ذات پر زائد ہیں خواہ وہ علم ہو (خواہ ارادہ خواہ کوئی اور صفت اُس کی صفات سے) کہ وہ صفت اُس کی ذات کی ہے۔ پس وہ اپنی ذات کو جانتا ہے تمام صفتوں وغیرہ سے پہلے (کیونکہ علم صفت کا فرع ہے علم ذات کی۔ یہ محال ہے کہ ذات کو تو نہ جانتا ہو اور یہ جانتا ہو کہ فلاں امر صفت ہے ذات کی۔) نہیں ہو سکتا کہ جانے اپنی ذات کو اُن صفتوں سے جو اُس کی ذات پر زائد ہوں۔ ؎

اور تو غائب نہیں ہوتا اپنی ذات سے اور اُس کے ادراک سے۔ اور یہ

ؔ۵ بعض متاخرین کا یہ دعویٰ ہے کہ ہم جیسا اشیا کو بذریعہ اُن کی صفات کے جانتے ہیں ویسے کہ نفس کو بھی۔ مصنفؒ نے اس دعویٰ باطل کو بخوبی رد کیا ہے۔ ۱۲

جب ممکن نہیں ہے کہ صورت یا کسی امر زائد سے ادراک ہو۔ پس تو اپنی ذات کے ادراک کرنے میں غیر کا محتاج ہو۔ ذات اپنے اوپر خود ہی ظاہر ہے۔ یا غائب نہیں ہے۔ اپنی ذات سے۔ پس واجب ہے کہ ادراک اُس کا (بعض نسخوں میں ہے ادراک تیرا) اُسی کی ذات سے ہو۔ اور جب تیری ذات غائب نہیں ہوتی ہرگز تیری ذات سے۔ اور نہ جز تیری ذات کا (اگر فرض کیا جائے کہ نفس کا جز ممکن ہے۔ کیونکہ ادراک کل کا بغیر ادراک جز کے ممکن نہیں ہے) اور جس سے تیری ذات غائب ہے جیسے اعضا قلب اور کبد۔ اور دماغ (اعضاء باطنہ کا اسی سے ذکر کیا ہے کہ آگاہی ہو جائے کہ نفس اور ہے۔ اور یہ اُس کے غیر ہیں۔ اور اعضاء رئیسہ کا اسی سے ذکر کیا ہے کہ اگر نفس اعضائے بدن سے ہوتا تو یہ اعضاء اولیٰ ہیں کہ نفس اُن میں سے ہو۔ اور چونکہ واو عطف کلام عرب میں ترتیب کے لیئے نہیں آتا۔ اس لیئے مصنف نے دماغ کو مقدم نہیں کیا۔ شاید قلب کو اس سے مقدم کیا کہ وہ رئیس مطلق ہے بدن کا) اور جمیع برازخ اور ہیئات ظلمانیہ اور نوریہ تجھکو بذاتہا اُنکا ادراک نہیں ہے۔ (ورنہ تو کیوں غائب ہوتا اُن سے جب تو اپنی ذات کا مدرک ہے۔ کیونکہ محال ہے ادراک کل بغیر جزو کے) پس نہیں ہے ادراک تجھ سے بذریعہ کسی عضو یا کسی امر برزخی کے۔ ورنہ تو غائب نہوتا اُس چیز سے اس حیثیت سے کہ تجھکو شعور اپنی ذات کا ہمیشہ رہتا ہے۔ کبھی زائل نہیں ہوتا۔ اور چونکہ تو غائب ہے بدن سے اور اعضاء سے اور ہر چیز سے جو توہم کیجائے کہ وہی نفس ہے یا جز نفس ہے۔ اور تیرا شعور اپنی ذات کا دائمی ہے بغیر غفلت اور زوال کے۔ پس کوئی چیز اُن میں سے تیری ذات نہیں ہے۔ اور نہ اُس کا جز ہے۔ ورنہ ایک ہی ساتھ ایک ہی شے کا شعور بھی ہوتا۔ اور شعور نہ بھی ہوتا اور یہ محال ہے۔)

جوہریت جو ذات کی ماہیت کا کمال ہے۔ یا جو تعبیر کیا جاتا ہے

سلہ۔ واضح ہو کہ یہاں جوہریت کی تین معنے کہے گئے ہیں۔

۱۔ کمال ماہیت ذات۔

۲۔ موجود لا فی موضوع۔ وہ موجود جو کسی موضوع میں نہیں ہے۔

۳۔ موجود لا فی محل۔ وہ موجود جو کسی محل میں نہیں ہے۔

سلب موضوع یا محل سے (جیسے کہتے ہیں جوہریت ہونا موجود کا نہ کسی موضوع میں
یا نہ کسی محل میں۔) کوئی امر مستقل نہیں ہے کہ تیری ذات جوہریت ہو۔ (کیونکہ جوہریت
پہلے معنے سے اعتبارات عقلیہ سے ہے جس کا وجود اعیان میں نہیں ہے۔ دوسرے
اور تیسرے معنے سے وجود امر اعتباری اور لا فی موضوع یا لا فی محل امر سلبی ہے۔
ممتنع ہے کہ امر اعتباری یا سلبی کوئی شے مستقل یعنے ذات مدرکہ ہو۔) اور اگر تو جوہر کو
معنے مجہول فرض کرے (جیسے کہ رائے بعض مشائین کی ہے) اور اپنی ذات کا ادراک
دائمی تجھ کو کسی امر زائد سے نہیں ہے۔ پس جوہریت تیری ذات کی کل ہے نہ جز (کیونکہ
جوہریت مجہول ہونے کے سبب سے تیری ذات سے غائب ہے۔ اور تیری ذات
تیرے لیئے حاضر ہے۔) جب تو تفحص کرے تو نہ پائیگا اُس چیز کو جس سے تو تو ہے الا یہ کہ
ایک شے مدرک بذات خود ہے اور وہ تیری انائیت ہے۔ اور شریک ہے تیرا ہر
کوئی جو اپنی ذات اور انائیت کا ادراک کرتا ہے۔ پس مدرکیت نہ کوئی صفت ہے
نہ امر زائد اور نہ جز ہے تیری انائیت کا (کیونکہ وہ دوسرا جز اس صورت میں نامعلوم
رہیگا۔ جبکہ ورای مدرکیت اور شعوریت کوئی اور شے ہو تو وہ مجہول ہے۔
اور تیری ذات سے نہیں ہے جس کا شعور اُس پر زائد نہیں ہے۔) پس بیان ہو گیا
اس طریق سے کہ شیئیت بھی زائد نہیں شعور کرنے والے پر۔ پس وہ اپنی ذات سے
اپنی ذات پر خود ہی ظاہر ہے۔ اور اُس کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں ہے کہ ظہور اُس
کا ایک حال ہو۔ بلکہ وہ بذات خود ظاہر ہے الا غیر۔ پس وہ نور نفسہ ہے (تو وہ نور محض ہے
(دوسرے ضابطہ میں بیان ہو چکا ہے کہ کل نور لنفسہ نور محض ہوتا ہے۔ اور ظہور حقیقت
نور کی ہے۔ اور اظہار اُس کی صفت ہے۔)

مدرکیت دوسری اشیا کی (یعنے انکا ظاہر ہونا تجھ پر) تیری ذات کا
تابع ہے (کیونکہ یہ اس کی صفت ہے۔ پس اُس کی ذات نہیں ہے۔ اسی طرح استعداد
مدرکیت کی خارج ہے نفس کی حقیقت سے مصنف کہتے ہیں۔) اور استعداد
مدرکیت کی عرضی ہے تیری ذات کے لیئے۔ اور اگر تو اپنی ذات کو بعینہ (یعنے حقیقت)
موجودہ فرض کرے جو اپنی ذات کا ادراک کرتی ہے۔ پس مقدم ہے اُس کی ذات
ادراک پر۔ پس یہ انیت مجہول ہے۔ لہذا مدرک لذاتہ کوئی چیز نہیں ہے الا وہ جو ہم

کہا ہے (کہ وہ نفس ادراک اور ظہور روحانی ہے۔ نہ کوئی اور شئے کہ ادراک اُس کا تابع ہو۔)

اگر تم چاہتے کہ نور کا کوئی ضابطہ ہو تو وہ یہ ہوگا کہ نور اپنی حقیقت ذات سے ظاہر ہے۔ اور غیر کا مظہر ہے۔ (یعنے موجودات جسمانیہ اور روحانیہ کا بذات خود مظہر ہے۔) اور وہ ہر ایسی چیز ہے جس کی حقیقت پر ظہور زائد ہو (ظہور ظاہر زائد ہے اسی لئے نہیں ممکن اُس کا اکتساب حد اور رسم سے۔ ‎)

انوار عارضہ کے ظہور پر بھی کوئی امر زائد نہیں ہے کہ وہ فی نفسہ خفی ہوں بلکہ ظہور اُن کا اُن کی ذاتی حقیقت سے ہے۔ اور ایسا نہیں ہے کہ پہلے نور ہو پھر اُس کو ظہور لازم ہو۔ تو وہ نور ہو۔ اپنی حد ذات میں نور نہ ہو۔ تاکہ نتیجہ ہو کہ ہے۔ نفس کہ وہ دوسری شے اور یہ محال ہے۔ بلکہ نور خود ہی ظاہر ہے۔ اور ظہور اُس کی نوریت ہے۔ اور ایسا نہیں ہے جیسے کہتے ہیں کہ آفتاب کے نور کو ہماری بینائیاں ظاہر کرتی ہیں۔ بلکہ ظہور اُس کا وہی اُس کی نوریت ہے۔ اگر تمام انسان معدوم ہو جائیں۔ اور کوئی ذی حس نہ رہے تو بھی اس کی نوریت باطل نہ ہوگی۔ چونکہ بحث نفس ناطقہ مسائل حکمیہ سے ہے بقول وحی قدیم اے انسان اپنی آپ کو پہچان اس لیئے مصنف نے ایک اور عبارت سے اس مسئلہ کو بیان کیا۔ تاکہ خوب ذہن نشین ہو جائے۔)

دوسری عبارت: تجھ کو جائز نہیں ہے کہ کہے کہ میری انانیت ایک شے ہے کہ اُس کو لازم ہے ظہور تو یہ شے خود پوشیدہ ہے۔ بلکہ وہ نفس ظہور اور نوریت ہے۔ اور تجھ کو معلوم ہو چکا ہے کہ شیئیت محمولات سے ہے۔ اور صفات عقلیہ سے۔ اور اسی طرح شے کا حقیقت اور ماہیت ہونا۔ (یہ بھی اعتبارات عقلیہ سے ہے۔ اس کا وجود اعیان میں نہیں ہے۔) اور عدم غیبت امر سلبی ہے۔ تیری ماہیت نہیں ہو سکتا۔ پس نہ باقی رہا سوائے ظہور اور نوریت کے۔ تو جو کوئی ہو اپنی ذات کا ادراک کرتا ہے وہ نور محض ہے بذات خود ظاہر اور بذات خود مدرک (مدرک اور مدرک اور ادراک یہاں ایک[1] ہی ہیں۔ جیسے عقل اور عاقل اور معقول ایک ہیں) ‎

---

[1] اصل شہود و شاہد و مشہود ایک ہے۔ تو شاہد ہے تیرا فعل شہود اور مشہود تیری ذات ہے۔ پس ادراک ذات کے وقت تینوں ایک ہیں۔ ۱۲۔

یہ بہترین طریقہ ہیں۔ (ثبوت مطلوب کے لیئے۔)

حکومت: اس بیان پر ہم کچھ اور زیادہ کرتے ہیں۔ پس ہم کہتے ہیں۔

اگر ہم فرض کریں طعم (مزے) کو برزخوں سے مجرد اور مواد کو لازم نہیں ہے۔ مگر یہ کہ ہو مزا بذات خود نہ غیر۔ اور نور کو جب مجرد فرض کریں تو وہ نور بذات خود ہوگا پس لازم ہے کہ بنفسہ ظاہر ہو۔ اور وہی ادراک ہے۔ اور لازم نہیں ہے کہ مزا جب مجرد ہو تو بنفسہ ظاہر ہو۔ کیونکہ وہ مزا بذات خود ہے۔ فقط ۱۲

اگر کافی ہوتا اُس شے کے لیئے جس کو بذات خود شعور ہو اس کا ہیولیٰ اور برزخ سے مجرد ہونا تو ہیولیٰ جس کو مشائین نے ثابت کیا ہے وہ ضرور بذاتِ خود شعور رکھتی۔ کیونکہ وہ کسی اور شے کی ہیئت نہیں ہے۔ بلکہ اُس کی ماہیت اُسی کے لیئے ہے۔ پس وہ ذات ہے۔ اور وہ ہیولیٰ سے مجرد ہے۔ اس لیئے کہ ہیولیٰ کا دوسرا ہیولیٰ نہیں ہے۔ اور نہ غائب ہے اپنی ذات سے غیبت سے میری مراد ہے اُس کی دوری اپنی ذات سے (کوئی چیز اپنی ذات سے دور نہیں ہو سکتی۔) اگر غیبت سے مراد لیں شعور (بالذات تو صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا ہو تو) تو رجوع نکریگا شعور مفارقات میں عدم غیبت کی طرف (جیسے مشائی کہتے ہیں کہ مفارقات کا اپنی ذات کو ادراک کرنا یہ ہے کہ وہ اپنی ذات سے غائب نہیں ہیں۔) بلکہ عدم غیبت کنایہ اور مجاز ہے شعور سے بموجب اس فرض کے۔ اور مشائین کے نزدیک شے کا مادہ سے مجرد ہونا اُس کا نہ غائب ہونا ہے اپنی ذات سے اور وہی ادراک اُسکا ہے ۱۲

شارح فرماتے ہیں حاصل کلام یہ ہے کہ اگر عدم غیبت سے شعور مراد لی جائے تو تعریف دوری ہو جائے گی۔ کیونکہ اُنھوں نے یہ تعریف کی ہے کہ ادراک مفارق کا وہی شعور ہے اُس کا عدم غیبت کا۔ اور عدم غیبت کی شعور سے تعریف کی ہے۔ اور یہ واضح ہے) ۱۲

اور مادہ کی ذات جیسے کہا ہے خصوص مادہ کا ضرور ہے کہ حاصل ہو ہیئت سے۔ تاکہ ہیئت نے منع کیا اُس کو ادراک ذات سے بہ سبب اس کے غیر مجرد ہونے کے۔ لیکن مادہ باوجود تجرد کے اور اپنی ذات سے عدم غیبت کے یعنے نہ دور ہونا اُس کا اپنی ذات سے اس طور سے کون مانع ہے ادراک ذات سے۔ ۱۲

اور مشائیوں نے اعتراف کیا ہے کہ ہیولیٰ کے لئے تخصص نہیں ہے۔ مگر ہیئات
سے وہ جس کو صورت کہتے ہیں۔ اور صورتیں جب ہم میں حاصل ہوتی ہیں تو ہم ان کا ادراک
کرتے ہیں۔ (اور ہیولیٰ میں صورتیں داخل ہوتی ہیں تو ادراک کو مانع ہوتی ہیں۔ یہ کیوں؟)
اور ہیولیٰ بذات خود کوئی شے ہے مطلقاً اور کوئی جوہر ہے جبکہ قطع کریں مقداروں سے
اور تمام ہیئاتوں سے جیسا کہ ان کا زعم ہے۔ اور کوئی شے اپنی حد ذات میں از روئے
بساطت ہیولیٰ سے بڑھی ہوئی نہیں ہے خصوصاً جوہریت اس کی کہ وہ سلب
موضوع ہے اس سے جس کا انھوں نے اعتراف کیا ہے۔ (کیونکہ جوہر وہ موجود
ہے جو کسی موضوع میں نہ ہو۔ وجود تو اعتباری ہے۔ اور جو باقی رہا یعنی لا فی
موضوع وہ سلبی ہے خارج ہیولیٰ کی ماہیت سے اور اسی طرح تمام صورتیں اور
اعراض ہیئات ہیں باقی رہتا اگر (شیٔ ما) کوئی چیز مطلقاً مجرد مادہ سے) تو کیوں نہیں ادراک
کرتی ہیولیٰ اپنی ذات کا بسبب تجرد کے ان عوارض اور اجزا سے اور کیوں نہیں ادراک
کرتی ان صورتوں کا جو اس میں ہیں اس قیاس کی بنا پر جو ہم نے بیان کیا ہے۔ حال
جوہریت اور شیئیت کا اور یہ کہ امثال اس کے اعتبارات عقلی ہیں ان کا کوئی وجود
اعیان میں نہیں ہے (پس لازم آتا ہے کہ ہیولیٰ موجب اپنے لازم کے کہ وہ کوئی شے
اور جوہر امر عقلی ہے۔ اور جب ایسا ہے تو اس کا وجود خارج میں محال ہے۔ اور یہ تو
بڑی بات ہے کہ اس میں صورت حلول کرے۔ اور غرض مصنفؒ کی اس قول سے
مشائیوں کی زیادہ تشنیع ہے بنا بر ان کے مذہب کے۔ ورنہ یہ بیان فصل کے مقاصد
سے خارج ہے۔)

پھر یہ لوگ کہتے ہیں کہ مبدع کل نہیں ہے۔ مگر وجود مجرد (کیونکہ ان کے
نزدیک اس کا وجود نفس ماہیت ہے۔) اور جب بحث کی جاتی ہے ہیولیٰ سے
بنا بر ان کے مذہب کے رجوع کرتا ہے اس کا حاصل نفس وجود کی طرف۔ جب
تخصص اس کا ضرور ہے کہ ہیئات جوہریہ سے ہو۔ جیسے پہلے بیان ہوا۔ اور نہیں
ہے کوئی شے وجود میں نفس ماہیت مطلقاً۔ بلکہ جب ثابت ہوا خصوص تو کہا جائیگا
کہ وہی ماہیت ہے یا موجود ہے۔ اور ہیولیٰ نہیں باقی رہتی بنا بر ان کی رائے
کے۔ مگر کوئی ماہیت یا کوئی موجود۔ پس اس کا افتقار صورتوں سے اگر اس لیے ہو کہ وہ

بذات خود کوئی موجود ہے۔ تو واجب الوجود بھی ایسا ہی ہے۔ کیونکہ وہ بھی کوئی موجود
ہے۔ بہتر ہے خدا عز شانہ کہ ایسا ہو! اگر واجب الوجود اپنی ذات اور اشیاء کو صرف
اس سبب سے تعقل کرتا ہے کہ وہ ایسا ہی بسیط ہے تو ہیولیٰ میں بھی یہی واجب ہے
(کہ وہ اپنی ذات کو اور اشیاء کو پہچانے) کیونکہ وہ موجود فقط ہے۔ اور باطل ہونا ان
قولوں کا ظاہر ہے پس ثابت ہوگیا کہ جو اپنی ذات کا ادراک کرتا ہے وہ نور
بذات خود ہے۔ اور بالعکس اور وہ یہ کہ جو نور ہے بذات خود وہ اپنی ذات کا ادراک
کرتا ہے۔ اور جب فرض کیا جائے نور عارض مجرد۔ (یعنے مواد سے کہ وہ اُس کا
محل ہے اور نور اس کا عرض ہے۔) تو وہ فی نفسہ ظاہر ہے۔ اپنے نفس کے لیئے
(مثل نور محض کے۔) پس جس شے کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ظاہر ہے فی نفسہ اپنے
نفس کے لیئے (اور وہ نور محض ہے) حقیقت اُس کی حقیقت نور مفروض کی ہے
جو کہ مجرد ہے۔ پس ہو ہو عکس ہوتا راس براس (کیونکہ جو مجرد فرض کیا گیا ہے جبکہ
حقیقت میں مثل محض کے ہے تو محض بھی درحقیقت مثل مفروض کے سے مجرد ہو گے
اور انعکاس ہوہویت کا ہے۔ جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے۔) ؎

فصل :۔ نور منقسم ہے۔ نور فی نفسہ لنفسہ (نور اپنی ذات میں اپنی ذات
کے لیئے) اور نور فی نفسہ لغیرہ (نور اپنی ذات میں غیر کے لیئے) ؎

(نور فی نفسہ لنفسہ نور محض ہے۔ اس کا اشراق نفس الامری ہے۔ اور ظہور اس کا
اپنی ذات کے لیئے ہے۔ لہذا اُس کی ذات اُس سے غائب نہیں ہوتی زیادہ وہ اپنی
ذات سے غائب نہیں ہوتا) اور نور لغیرہ عارض ہے۔) اور نور عارض تم کو معلوم
ہو چکا ہے کہ وہ نور لغیرہ ہے۔ (اور وہ غیر اس کا محل ہے۔) پس وہ نور لنفسہ (اپنی
ذات کے لیئے) نہیں ہے (یعنے اپنی ذات کے لیئے ظاہر اور اس کا مدرک) اگرچہ وہ
نور فی نفسہ ہے۔ (کیونکہ اس کا اشراق نفس الامری ہے۔) اس لیئے کہ اُس کا وجود غیر
کے لیئے ہے۔ (وہ مدرک اپنی ذات کا نہیں ہے۔ اور جوہر تاریک (یعنے جسم تاریک)
فی نفسہ ظاہر نہیں ہے۔ (کیونکہ جسمیت کی حیثیت سے اُس میں نوریت نہیں ہے)
پس وہ فی نفسہ نور نہیں ہے (یعنے بذات خود (اشراق نہیں رکھتا) اور نہ لنفسہ
(اپنی ذات کے لیئے) ہے جیسے تم کو معلوم ہو چکا ہے۔ کیونکہ جو نور فی نفسہ نہیں ہے

اور اپنی ذات کے لیئے نور نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ثبوت کسی شے کا کسی شے کے لیئے فرع ہے اُس کے فی نفسہ ثبوت کی۔ پس جوہر تاریک نہ اپنی ذات کا ادراک کرتا ہے۔ اور نہ غیر کا اصلاً۔ ؎

اور حیات یہ ہے کہ شے اپنی ذات پر ظاہر ہو۔ (یعنے اپنی ذات کا ادراک کرتی ہو) اور حی (زندہ) وہ ہے جو دراک اور فعّال ہو۔ ادراک کو تم سمجھ چکے ہو (وہ ظہور شے کی ذات کا ہے اپنی ذات کے لیئے) اور نور کا فعل بھی ظاہر ہے (یعنے اشراق) اور اس کی ذات فیاض ہے (بعض نسخوں میں فیاض بالذات ہے اور یہ زیادہ واضح ہے) نور محض (قائم بذات خود حوامل سے مجرد) حی (زندہ) ہے۔ اور ہر حی نور محض ہے۔ اگر تاریک یعنے جسم کو اپنی ذات کا ادراک ہوتا تو نور لذاتہ ہوتا تو جوہر تاریک نہ ہوتا اور مفروض یہی ہے ھف۔ ؎

برزخ یا کوئی اور تاریک ہونے کی حیثیت سے اگر مقتضی علم اور حیات کا ہوتا تو اس کے شریک پر بھی یہ واجب ہوتا۔ (یعنے اگر ایک جسم اور ایک تاریک بھی علم و حیات کا اقتضا کرتا تو ہر جسم اور ہر تاریک علم اور حیات کا تقاضا کرتا کیونکہ علت تامہ کے ہوتے ہوئے معلول کا ہونا واجب ہے) اور ایسا نہیں ہے (کیونکہ سب برازخ اور سب تاریک حیات اور علم سے خالی ہیں) اور اگر فرض کیا جائے کہ جوہر تاریک کے لیئے حیات اور علم کسی زائد ہیئت کے سبب سے ہو (جو اس کی ذات پر زائد اور ذات میں حلول کیئے ہوئے) تو بنا بر اُس قیاس کے ہوتا جو گذر چکا ہے۔ ؎

یہ ہیئت اگر تاریک کے اقتضا سے اس کے تاریک ہونے کی حیثیت سے ہے تو جو اُس کا شریک ہے۔ وہ بھی یہی اقتضا کرے گا۔ اور ایسی ہی ہیئت اُس پر بھی زائد ہوگی۔ اور اس میں حلول کرے گی۔ اور ایسا نہیں ہے۔ اور اس لیئے کہ اگر یہ ہیئت تاریک ہو تو یہ اپنی ذات میں اپنی ذات کے لیئے ظاہر نہ ہوگی۔ اور اگر

لہ جب پہلے یہ ثابت ہو چکے کہ فلاں شے فی نفسہ موجود ہے تو یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ وہ شے دوسری شے کے لیئے ہے۔ ۱۲۔

نوری ہو تو اپنی ذات میں ظاہر نہ ہوگی۔ کیونکہ وہ تو غیر کے لئے ہے۔ نہ اپنی ذات کے لئے اگرچہ بذات خود بہ سبب اشراق کے ظاہر بھی ہوا ور جو کچھ اور جیسا کچھ ہو وہ زندہ اور عالم نہیں ہو سکتی تو محال ہے جسم جمادی کا بہ سبب ہیئت کے جو نہ زندہ ہے نہ عالم ہے زندہ اور عالم ہو جانا۔ ۓ

اور بھی اس لئے کوئی شک نہیں ہے کہ ہیئت اپنی ذات کے لئے ظاہر نہیں ہے۔ حسب بیان گذشتہ کہ ہیئت خواہ ظلمانی ہو خواہ نورانی۔ وہ اپنی ذات کے لئے نور نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی ہستی غیر کے لئے ہے۔ ۓ

اور نہ ظاہر کرنے والی برزخ کی ہے۔ کیونکہ وہ فی نفسہ تاریک ہے کیوں کر ظاہر ہو سکتی ہے اس کے لئے کوئی شے کہ ہو لنفسہ ظہور فی نفسہ۔ (کیونکہ ظہور کسی شے کے لئے فرع ہے اس کے ظہور فی نفسہ کی۔ کیونکہ جو ظاہر فی نفسہ نہ ہو وہ اپنی ذات کے لئے کیوں کر ظاہر ہو سکتا ہے۔ مراد یہ ہے کہ جو شے بالذات مدرک نہ ہو وہ اپنی ذات کا ادراک کیونکر کر سکتی ہے۔ اور جب اپنا ہی شعور اس کو نہیں ہے تو غیر کا شعور کیا ہوگا۔ کیونکہ غیر کا شعور اس کی فرع ہے کہ اپنا شعور ہو[ؐ]۔ ۓ

کیونکہ جو شے اپنی ذات کا شعور نہیں رکھتی وہ غیر کا شعور نہیں کر سکتی (جس پر فطرت صحیحہ خود شہادت دیتی ہے۔)

جب کہ برزخ ظاہر لنفسہ نہیں ہے۔ اور نہ ہیئت ظاہر لنفسہ ہے نہ برزخ ہیئت کے لئے اور نہ ہیئت برزخ کے لئے پس نہیں حاصل ہو سکتا (برزخ اور ہیئت سے) وہ جو ظاہر لنفسہ ہو (یعنے مدرک بذات خود ہو) اور جبکہ ہیئت[ؐ] کا وجود غیر کے لئے ہے (یعنے جسم جو اس کا محل ہے) تو اس ہیئت سے اور برزخ سے حاصل نہیں ہو سکتی ہے وہ شے جو بذات خود قائم ہو۔ ۓ

ؐ۔ ظاہر ہے۔ کیونکہ یہ کامن حیث غیر ہونے کے اسی صورت میں ادراک ہو سکتا جبکہ اپنی ذات کا ادراک ہوتا کہ مقابلہ کرے اپنی ذات کا دوسری ذات سے اور یہ یہاں محال ہے۔ ۱۲۔

ؐ۔ مشائین کہتے ہیں کہ جب مادہ ایک صلاحیت خاص پیدا کرتا ہے تو وہ اقتضا کرتا ہے نفس کا۔ مصنفؒ اسی کو باطل قرار دیتے ہیں۔ ۱۲۔

دو چیزوں سے ایک چیز قائم بنفسہ اُس صورت میں حاصل ہو سکتی ہے جبکہ وجود ان دونوں سے ہر ایک کا لذاتہ ہو نہ یہ کہ وجود دونوں یا ایک کا ان میں سے لغیرہ ہو۔ ۱۲

بلکہ قائم اُن دونوں سے بذات خود وہی برزخ ہے (کیونکہ عرض کو جوہر کے قیام میں کوئی دخل نہیں ہو سکتا۔ اسی لیئے جوہر قائم بذات باقی رہ جاتا ہے۔ گو کہ عرض کا زوال ہو جائے۔ مثلاً سفید جب سیاہ ہو جائے۔ پس اگر کوئی شے ان دونوں سے مدرک لذاتہ ہو تو یہ مدرک وہی ہوگا جو ان دونوں سے لذاتہ ہے۔ ۱۲

برزخ اور ہیئت دونوں سے لذاتہ خود برزخ ہے۔ اور ہیئت کی ذات لغیرہ ہے۔ کچھ ہی ہو ممتنع ہے کہ ہیئت اپنی ذات کی مدرک ہو۔ حسب بیان گذشتہ۔ ۱۲

برزخ ہی ہے جس کی ذات اپنے لیئے ہے۔ کیونکہ وہ ہیئت غیر میں نہیں ہے کہ اُس کی ذات غیر کے لیئے ہو۔ کیونکہ برزخ اور ہیئت دو شیئیں ہیں۔ (ہر ایک کی ذات اور خاصیت (جداگانہ) ہے۔ ایک لذاتہ ہے۔ اور دوسرا لغیرہ ہے۔ نہ کہ ذات ایک ہو جائے اور ممتنع ہو ان کا دو ذاتیں ہونا۔ اور تم جانتے ہو کہ برزخ فی نفسہ غیر ظاہر ہے۔ کیونکہ وہ تاریک ہے اور جب وہ ظاہر فی نفسہ نہیں ہے تو ظاہر لنفسہ کیونکر ہو سکتا ہے۔ اور جب ایسا ہے تو نہ وہ اپنی ذات کا مدرک ہے۔ نہ غیر ذات کا۔ وھو المطلوب۔ ۱۲

دوسرا ایضاح:۔ ہم کہتے ہیں ہو سکتا ہے کہ کوئی شے ہو جو کسی شے کو غیر کے لیئے ظاہر کرے۔ جیسے نور عارض اپنے محل کو مثلاً آفتاب کا نور ظاہر کرتا ہے اپنے محل[1] کو (یعنے آفتاب کے جسم کو ابصار کے لیئے یا جیسے نور عارض محل کے لیئے جیسے ابصار کا نور کہ ظاہر کرتا ہے رنگ اور شکل اور مقدار اجسام کو۔)

لازم نہیں ہے کہ اگر اُس کا ظہور غیر کے لیئے ہو۔ (یا غیر کو غیر پر ظاہر کرے) تو اُس کا ظہور لذاتہ ہو (یعنے اپنی ذات کا ادراک کرے) اور اگر کوئی شے ظاہر کرے کسی امر کو غیر کے لیئے تو چاہیئے کہ یہ غیر ظاہر لنفسہ ہو۔ (یعنے اپنی ذات کا مدرک ہو تا کہ

---

[1] محل سے جرم آفتاب مراد ہے۔ اور وہ شے جس پر ظاہر کرتا ہے ابصار ہے۔ ۱۲

اس پر ظاہر ہو کوئی امر (کیونکہ ظہور کسی شے کا کسی شے کے لیئے اس کی فرع ہے کہ وہ فی نفسہ اپنے لیئے ظاہر ہو) اور جب یہ مقرر ہو گیا پس ہم کہتے ہیں یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی امر جو ظاہر کرے کسی شے کو اسی شے کی ذات کے لیئے تو اس بنا پر (یعنے اس اظہار) سے شے اپنے نفس پر ظاہر ہو جائے۔ (یعنے مدرک ذات ہو جائے) کیونکہ اُس کی نفس سے قریب اُس کے لیئے کوئی شے نہیں ہے۔ اور اُس کا نفس اُس کے نفس پر پوشیدہ ہے۔ اور پوشیدہ ہے اس کی نفس اس کے نفس پر نفس کے لیئے۔ پس کوئی شے اُس کی نفس کو اُس کے نفس کے لیئے ظاہر نہیں کر سکتی ہرگز ہمیشہ کے لیئے، یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ استدعا کرتا ہے ظاہر کرنا غیر کا اس کی نفس کو اُس کی نفس کے لیئے یہ امر کہ نفس اس کی ظاہر ہو۔ لنفسہ قبل اس کے۔ (یعنے اس سے پہلے کہ غیر ظاہر کرے اس کی نفس کو اُس کے نفس کے لیئے) برزخ پوشیدہ ہے اپنی ذات سے اپنی ذات پر۔ (جیسا کہ بیان ہو چکا ہے) پس کوئی شے ظاہر نہیں کر سکتی اُس کی ذات پر کسی شے کو حسب بیان ایضاح ہذا چونکہ یہ بحث نہایت عمدہ ہے۔ اس لیئے پھر کہتا ہے ایضاً دوسرے طریق سے اگر ظاہر کر دیتی برزخ کو اپنے نفس پر کوئی شے اس طرح کہ ادراک کرے اپنی ذات کا تو ظاہر کر دیتا اس کو نور اور ہر برزخ روشن اور ظاہر ہو جاتا اپنی ذات کے لیئے (یعنے اپنی ذات کا ادراک کرتا اور زندہ ہو جاتا اور ایسا نہیں ہے۔ اور کوئی خصوصیت فرض کی جائے برزخ کے لیئے ہیآت ظلمانیہ کے سبب سے واجب نہیں ہوتا کہ ظاہر کر دے نور اس کو اپنی ذات پر۔ اور مقرر ہو گیا دوسرے طریق سے کہ جو چیز ظاہر کرتی ہے نفس کو نفس کے لیئے اُس کا ظہور نہ کسی ہیئت سے ہو سکتا ہے۔ اور نہ کسی جوہر تاریک سے۔ (اس لیئے کہ ظہور شے کا اپنے نفس کے لیئے اس کا مقتضی ہے کہ نور قائم بنفسہ ہو۔ اور جب نور ہوا تو جوہر تاریک نہوا۔ اور جب قائم بذات ہوا تو ہیئت عرضی نہوا۔ پس ظاہر لنفسہ نہ برزخ ہے نہ ہیئت تو عکس نقیض سے یہ ٹھیرا کہ جو چیز برزخ ہے اور ہیئت ہے وہ ظاہر لنفسہ نہیں ہے۔ یعنے نہ اپنی ذات کی مدرک ہے۔ نہ غیر کی۔ فہوا المطلوب۔)

قاعدہ :- اس بیان میں کہ جسم موجد جسم کا نہیں ہو سکتا۔ جب کہ تجھ کو معلوم ہو گیا اے انسان کہ تو نور مجرد ہے (یعنے مادہ سے مجرد اور بالذات مدرک۔ اپنی

ایک جسم دوسرے جسم کا موجد نہیں ہو سکتا۔

ذات کا اور غیر کا) اور نہ تو کسی برزخ کے پیدا کرنے کی قوت نہیں رکھتا۔ پس جبکہ نور جوہری زندہ فاعل قاصر ہے برزخ کے پیدا کرنے سے تو بہت ہی ظاہر ہے۔ کہ برزخ مردہ (جسم) برزخ کے ایجاد سے قاصر ہو۔ ؟

کیونکہ ایجاد اظہار ہے کسی شے کا۔ اور نکالنا اس کا عدم سے وجود میں ممتنع ہے۔ کہ ظاہر کرے دوسری چیز کو وہ چیز جو خود اپنی ذات پر ظاہر نہ ہو نہ اس کی مدرک ہو۔ پس محال ہے کہ جسم ایجاد کرے جسم کو کیونکہ ایجاد مستدعی ہے ادراک یعنے حیات کا۔ اور اس امتناع کا کہ جس کو ادراک نہ ہو اس سے ایجاد ہو۔ ؟

فصل :۔ (انوار مجردہ عقلیہ کا اختلاف باعتبار کمال اور نقص کے ہے۔ نہ باعتبار نوع کے جو کہ مشائیوں کا خیال ہے۔)

مشائیوں کا استدلال یہ ہے کہ اگر عقول مجردہ ایک ہی نوع سے ہوتے تو ایک دوسرے کی علت کیوں ہوتی۔ اور بالعکس اس کے یہ دوسری کیوں پہلی کی علت نہ ہوتی۔ کیونکہ حقیقت نوریہ میں سب برابر ہیں۔ اور اگر بعض کی تخصیص علیت کے لئے اور بعض کی معلولیت کے لئے ہے تو یہ ترجیح بلا مرجح ہے۔ اور وہ محال ہے۔ جواب دیا گیا ہے کہ۔ اس صورت میں لازم آتا جب سب نور نوع میں اور نیز وجود میں برابر ہوتے اور جبکہ کمال اور نقصان میں ان کا اتفاق نہ تھا۔ جب کمال اور نقصان میں اختلاف ہے تو بعض کا کمال علیت کا مقتضی ہے۔ اور بعض کا نقصان معلولیت کا مقتضی ہے۔ لوز تام علت وجود ناقص کا ہے۔ نہ اس کا عکس۔ اور یہ ترجیح بلا مرجح نہیں ہے۔ ؟

سب نور (خواہ جوہر ہوں خواہ عرض) فی نفسہ حقیقت میں اختلاف نہیں رکھتے۔ مگر کمال اور نقص میں۔ اور امور خارجیہ سے۔ ؟

یعنے اختلاف یا کمال و نقص میں ہے یا ایسے امور سے جو ان کی حقیقت سے خارج ہیں۔ کیونکہ اگر نور ایک ہی حقیقت نہ ہوتے تو کسی جزء کے اجزاء ہوں گے کہ وہ جزء [illegible] ہوئے ہوں گے۔

اگر دو جزء ہوتے تو ہر ایک ان میں سے فی نفسہ نور نہ ہوتا تو ہر ایک ان میں سے یا جوہر تاریک ہوتا۔ یا ہیئت ظلمانی ہوتا تو نور فی نفسہ موجود ہی نہ ہوتا۔ کیونکہ غیر نور سے نور نہیں حاصل ہو سکتا ترکیب سے ایسی چیزوں کے جو نور نہیں

ہیں۔ اور اگر ایک ان دونوں جزوں سے نور ہوتا اور دوسرا غیر نور تو غیر نور کو حقیقت نوریہ میں دخل نہیں ہے اس لئے کہ محال ہے کہ غیر نور سے نوریہ حاصل ہو۔ اور حقیقت نوریہ ان میں سے ایک ہے۔ اس لئے دوسرا جز ہی نہیں ہے۔ حالانکہ اس کو جز فرض کیا تھا۔ ؔصعت ؔ

اور تجھ کو عنقریب انوار میں جس چیز سے فرق ہوتا ہے معلوم ہو جائیگا انشاء اللہ تعالےٰ۔

فصل:۔ (دوسرے طریق سے) ہم کہتے ہیں کہ انوار مجردہ خواہ عقول ہوں خواہ نفوس حقیقت میں مختلف نہیں ہیں۔ اگر ان کی حقیقتوں میں فرق ہوتا تو ہر نور مجرد میں نوریت ہوتی۔ (جو کہ قدر مشترک ہے انوار میں) اور نور کے سوا کچھ اور ہوتا (جو کہ ممیز ہوتا ایک نور کا دوسرے نور سے۔ کیونکہ اُن کی حقیقتیں مختلف فرض کی گئی ہیں۔) اور یہ غیر (جو نور نہیں ہے) یا تو ایک ہیئت ہوتا نور مجرد میں یا نور مجرد خود اس غیر میں ایک ہیئت ہوتا۔ یا ہر ایک ان میں سے قائم بذات خود ہوتا۔ اگر غیر ہیئت ہوتا نور مجرد میں تو وہ غیر خارج ہے نور مجرد کی حقیقت سے کیونکہ ہیئت (چونکہ عرض ہے) حاصل نہو گی نور میں۔ مگر بعد تحقق ماہیت مستقل کے عقل میں پس حقیقت میں اس سے اختلاف نہو گا۔ (کیونکہ جو چیز کسی چیز کی حقیقت سے خارج ہو اُس سے، اُس چیز میں اختلاف غیر ممکن ہے) اور اگر نور مجرد خود ہیئت ہو اس غیر میں پس یہ مفروض نور مجرد نہیں ہے۔ بلکہ مجرد ہوتا ایک ہے۔ اس میں نور عارضی ہے۔ مگر اس کو نور مجرد فرض کیا تھا یہ محال ہے۔ اور اگر دونوں قائم بذات خود ہوں تو ایک ان میں سے دوسرے کا محل نہیں ہے۔ اور نہ محل میں شریک ہے۔ اور نہ دونوں برزخوں کو جن میں امتزاج یا اتصال ہو کوئی تعلق ایک کو دوسرے سے نہیں ہے۔ پس انوار مجردہ مختلف الحقیقت نہیں ہیں۔ ؔ

لہ۔ تین شقیں (۱) یہ غیر ہیئت ہو نور مجرد میں اس صورت میں نور مجرد قائم بذات خود ہے۔ اور غیر اس کا عرض ہے (۲) نور مجرد ہیئت ہوتا غیر میں اس صورت میں غیر قائم بذات خود ہے۔ اور نور مجرد اس کا عرض ہے۔ (۳) دونوں یعنے نور مجرد اور غیر دونوں قائم بذات خود ہوتے۔ یعنے دونوں جوہر ہوتے کوئی عرض نہ ہوتا

ایضاح دوسرا:- جب کہ ثابت ہو گیا کہ تیری انائیت (یعنے نفس ناطقہ) نور مجرد ہے۔ اور مدرک لنفسہ ہے۔ اور انوار مجردہ حقیقت میں اختلاف نہیں رکھتے تو واجب ہوا کہ سب مدرک لذاتہ ہوں۔ کیونکہ جو امر واجب ہے ایک شئے (نفس ناطقہ) کے لیئے وہی اس کے شریک حقیقت پر بھی واجب ہے (مثلاً عقل) یہ مذکور ہے اس ایضاح میں۔ ؎

طریق دیگر:- اس بیان میں کہ عقول بذات خود مدرک ہیں۔ جب امور مذکورہ تجھ کو معلوم ہو چکے (یعنے اولاً فصل تفصیلی میں کہ ہر نور مجرد ظاہر لذاتہ اور مدرک لذاتہ ہے) تو مستغنی ہے ان وجوہ سے (ایک ان میں سے یہ بیان تھا اور دوسرے مذکور ہے حکومت میں کہ جو چیز اپنی ذات کی مدرک ہے وہ نور لنفسہ ہے اور بالعکس۔) ؎

قاعدہ:- اس بیان میں کہ ایجاد کرنے والا برزخوں کا اور روشن کرنے والا ان کا مدرک بذات خود ہے۔ جبکہ تمام برزخوں کو نور اور وجود کا بخشنے والا مجرد ہے۔ کیونکہ تم سمجھ چکے ہو کہ برزخ مردہ نہ برزخ کو پیدا کر سکتی ہے۔ نہ ہیئت جسمیہ کو خواہ وہ نوری ہے۔ خواہ ظلمانی۔ ناقص ہے رتبہ ایجاد سے۔ کیونکہ وہ محتاج ہے کہ غیر کے ساتھ قائم ہو۔ پس ضرور ہوا کہ موجد تمام جسموں کا نور مجرد ہو) لہذا وہ زندہ ہے مدرک ہے بذات خود۔ کیونکہ وہ نور ہے بذات خود۔ ؎

فصل:- (اثبات میں واجب لذاتہ کے اور اس کی وحدانیت اور اس کا بری ہونا صفات نقص سے۔ اور ممتنع ہونا عدم کا اس کی ذات پر۔ پہلی بات پر مصنف نے اس طرح استدلال کیا ہے) اگر نور مجرد اپنی ماہیت میں محتاج ہو تو اس کی احتیاج جوہر تاریک مردہ سے نہیں ہو سکتی۔ اس لیئے کہ اس میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ اپنے سے اشرف اور اتم کو جو کسی جہت میں نہو ایجاد کرے۔ کیونکہ ایجاد موقوف ہے حیوۃ پر۔ اور جوہر تاریک مردہ ہے۔ ہم نے فرض کیا کہ حیات پر موقوف نہیں۔ لیکن یہ کیوں کر ہو سکتا ہے کہ اپنے سے اشرف کو ایجاد کرے۔ کیونکہ عقل شہادت دیتی ہے کہ علت اشرف ہوتی ہے معلول سے۔ اور اس سے تام تر ہوتی ہے۔ نہ اس کا عکس تاکہ یہ بھی ممکن ہے کہ اپنے سے اشرف اور اتم کو ایجاد کر سکے۔ لیکن یہ محال ہے کہ ایسی شئے کو ایجاد کرے جو کسی جہت میں نہو۔ کیونکہ معلول ذی الجہتہ کا ضرورتاً

ذالجہتہ ہونا چاہیئے۔ اسی کی طرف مصنفؒ نے اشارہ کیا ہے) تو
کہاں ممکن ہے کہ تاریک نور کو افادہ پہنچائے۔ اگر نور مجرد محتاج ہو سکتا
ہے اپنے تحقق کے لیئے تو نور قائم بذاتہ کا محتاج ہو سکتا ہے۔ پھر نہیں جاتا انوار
قائمہ کا مرتب سلسلہ غیر نہایت تک جو تم کو معلوم ہو چکا ہے۔ برہان سے کہ نہایت
کا ہونا واجب ہے مرتبات مجتمعہ میں۔ پس ضرور ہے کہ منتہی ہوں انوار قائم بذات
نود ہا اور انوار عارضہ اور برزخیں اور ان کی ہیئتیں **ایک نور مجرد پر** جس کے ماورا
کوئی نور نہیں ہے۔ اور وہی **نور الانوار** جل شانہ جل جلالہ ہے۔ (کیونکہ سب نور اسی
سے ہیں) اور **نور محیط** ہے (جمیع انوار پر بہ سبب شدت اپنے ظہور کے اور کمال
اشراق کے اور تمام انوار میں اس کا لطف نافذ ہے) نور قیوم ہے۔ کیونکہ سب کا
قیام اسی سے ہے۔ **نور مقدس** ہے (کیونکہ مبرا ہے جمیع صفات نقص سے حتیٰ کہ
امکان۔ نور اعظم و اعلیٰ ہے (کیونکہ اس سے بڑھا ہوا اور برتر کوئی نہیں ہے) وہ
نور قہار ہے جمیع انوار پر بہ سبب اپنے شدت اشراق اور قوت لمعان کے نور اس کا
غیر متناہی ہے۔ شدت اور قوت میں) وہ **غنی مطلق** ہے۔ کیونکہ اس کے ماورا
کوئی شئے نہیں ہے۔ مراتب علیت میں کہ وہ نعوذ باللہ اس کا محتاج ہو۔ اگر ایسا ہو
تو وہ غنی مطلق نہیں ہے۔ نہ اپنی ذات میں اس کو کسی کی احتیاج ہے نہ اپنے کمال میں (تو
نہیں متصور ہو سکتا وجود دو نوروں کا کہ وہ دونوں مجرد اور غنی ہوں کیونکہ
وہ دونوں مختلف نہ ہوں گے حقیقت میں حسب بیان گذشتہ۔ نہ ایک دوسرے سے
ممتاز ہو سکتا ہے۔ اسی امر سے جس سے اشتراک ہے۔ (یعنی حقیقت نوریہ مجردہ
میں کیونکہ مابہ الامتیاز جدا ہوتا ہے۔ مابہ الاشتراک سے) نہ کسی ایسے امر سے جو لازم
حقیقت فرض کیا جائے اور نہ کسی عارض غریب سے۔ خواہ وہ عارض ظلمانی
ہو۔ خواہ نورانی۔ کیونکہ اس کا ورا ان دو کے کوئی مخصص نہیں ہے۔ (کیونکہ مفروض
یہ ہے کہ دونوں غنی مطلق ہیں۔ پس ان کے ماورا کوئی ایسی شئے نہیں جو ایک کی یا دونوں
کی تخصیص کردے) اور اگر مخصص ہو ایک ان میں سے اپنا یا اپنے ساتھی کا تو چاہیئے
کہ قبل تخصیص کے متعین ہوں بغیر کسی مخصص کے اور یہ محال ہے۔ کیونکہ متصور نہیں
ہو سکتا تعین بلا کسی مخصص کے (جس کا وجود بہ نسبت غنی مطلق کے ممتنع ہے۔)

سب کا مبدء اور منتہا ایک ہے تعالیٰ شانہ۔

برہان وحدانیت

پس نور مجرد غنی ایک ہی ہے۔ اور وہ نور الانوار ہے۔ اور اس کے سوا جو ہے اس کا محتاج ہے۔ نہ اس کا کوئی ند (ہمسر) ہے۔ نہ مثل۔ نہ اس پر کسی کا زور چلتا ہے نہ اس کو روک سکتا ہے۔ کیونکہ کل قہر (زور) اور قوت اُسی سے مستفاد ہے۔ ؏

نہ ممکن ہے عدم نور الانوار پر۔ کیونکہ اگر وہ ممکن العدم ہوتا تو ممکن الوجود ہوتا۔ (اور اگر ممکن الوجود ہوتا تو اس کا کوئی مرجح ہوتا جو کہ ترجیح دے عدم کو وجود پر۔ کیونکہ ترجیح بلا مرجح محال ہے۔) اور مرجح اس کے تحقق کی اُسی کی ذات نہیں ہو سکتی جیسے تم کو معلوم ہو چکا ہے۔ (مقدمہ فصل سوم مقالہ سوم از قسم اول) بلکہ چاہیئے کہ اور کوئی مرجح ہو۔ پس نور الانوار غنی مطلق نہ ہوا حقیقۃً۔ (کیونکہ اس کی ذات کو غیر کی احتیاج ہوئی) پس وہ محتاج ہوا ایک اور غنی مطلق کا۔ اور وہ نور الانوار ہے۔ (جس پر سلسلہ موجودات ممکنہ کا تمام ہوتا ہے۔) کیونکہ واجب ہے تناہی سلسلہ کی۔ اور اُس کا بیان ہو چکا ہے۔) ؏

اور بھی ایک اور طریق سے۔ کیونکہ شے اپنی ذات کے عدم کی مقتضی نہیں ہوتی۔ ورنہ تحقق نہ ہوتا۔ اور نور الانوار وحدانی ہے۔ اُس کی ذات میں کوئی شرط نہیں ہے۔ اور اس کے ماسوا جو کچھ ہے وہ اس کا تابع ہے۔ جب نہ اس کی ذات میں کوئی شرط ہے۔ نہ اس کا کوئی ضد ہے تو کوئی اس کا باطل کرنے والا نہیں ہو سکتا۔ وہ قیوم اور دائم ہے (کیونکہ قائم بالذات ہے۔ ازلاً اور ابداً۔) نہ نور الانوار کو کوئی ہیئت لاحق ہوتی ہے۔ خواہ نورانی ہو خواہ ظلمانی۔ اور نہ کوئی صفت (کیونکہ[ل] ہر صفت غیر موصوف ہوتی ہے۔ اور ہر موصوف غیر صفت۔ یہاں صفات حقیقیہ سے بحث ہے۔ نہ صفات اضافیہ و سلبیہ و اعتباریہ سے) ہوتی ہے بوجہ من الوجوہ۔ ؏

لیکن اجمالاً پس اس لیئے کہ ہیئت ظلمانیہ اگر اس میں ہوتی (یعنے حال اس کی ذات میں) تو لازم آتا کہ اُس کی حقیقت ذات میں کوئی ظلمانی جہت

[ل] کما قال امیر المومنین ؑ کمال التوحید نفی الصفات عنہ لشہادۃ کل صفۃ انہا غیر الموصوف ولشہادۃ کل موصوف انہ غیر الصفۃ۔ ۱۲

موجود ہو - جو اس ہیئت ظلمانیہ کے حلول کی موجب ہوتی ہے - پس وہ مرکب ہوتا -
(جہت نوری اور جہت ظلمانی سے) تو وہ نور محض نہ ہوتا - اور مفروض اس کے
خلاف ہے - صف - ق

اگر ہیئت نوری ہوتی تو جس چیز میں ہوتی اس کے نور کو زیادہ کر دیتی تو
نورالانوار نور حاصل کرتا ایک ہیئت سے - اور اس کی ذات جو غنی ہے حاصل
کرتی نور ایسی چیز سے جو خود اس کی محتاج ہے - اور وہی اس کے وجود کا موجب
ہوا ہے - کیونکہ اس سے بالاتر تو کوئی نہیں ہے جو اس کی ذات میں ایک نوری
ہیئت کا موجب ہو - اور یہ محال ہے - ق

اجمال دیگر :- (اس بیان میں کہ ہیئت نوری نہیں حلول کرتی نورالانوار
کی ذات میں -)

منیر زیادہ نورانی ہوتا ہے مستنیر سے - کیونکہ منیر عطا کرتا ہے یہ نور -
پس ذات منیر کی انوار ہے - ذات سے مستنیر کی - (اور مستنیر اس صورت میں
فرض کیا گیا ہے نورالانوار -) یہ ممتنع ہے کیونکہ نورالانوار سے انور کوئی نہیں ہے - ق

طریق دیگر :- تفصیلی (نورالانوار کی کوئی ہیئت نہیں ہے - نہ کوئی صفت
جو اس کی ذات میں قرار کیے ہوئے ہو - اس لئے کہ یہ صفت واجب نہیں ہو سکتی -
کیونکہ دو واجب موجود نہیں ہیں - اور نہ کسی اور واجب کی معلول ہے اسی وجہ
سے جو ابھی بیان ہوئی - اور نہ کسی ممکن کی معلول ہے - کیونکہ واجب ممکن سے
منفعل نہیں ہو سکتا - کیونکہ سلسلۂ حاجت کل ممکنات کا ذات واجب پر ختم ہوتا
ہے - اور اس کا محال ہونا صاف ظاہر ہے - بلکہ اگر کوئی ہیئت ہو سکتی ہے تو وہ
ممکن اور معلول نورالانوار کی ہو سکتی ہے - (اس چوتھی شق کی تردید خود مصنف
سے -) اگر نورالانوار اپنی ذات کے لیے کسی ہیئت کا موجب ہو تو وہ فاعل بھی
ہوا اور قابل بھی - اور جہت فعل کی ضرور ہے کہ جہت قبول سے جدا ہو - (یا اس لیے
کہ فعل فاعل کبھی غیر میں ہوتا ہے - اور قبول قابل کا غیر میں نہیں ہو سکتا - یا اس لیے
کہ فاعل کبھی علت تامہ ہوتا ہے مفعول کی اور قابل علت تامہ مقبول کا نہیں ہوتا -
اور یہ دونوں مقدمے دوسری شکل سے یہ نتیجہ دیتے ہیں کہ جہت فعل جہت قبول کے

(عطا دن ہوتی ہے۔) ۴؎

اگر جہت فعل بعینہ جہت قبول ہو (تو جو قبول کرنے والے نے جو قبول کیا ہے اس کا فاعل ہو۔ اور ہر فاعل نے جو فعل کیا ہے اُس کا قبول کرنے والا ہو نفس فعل سے (یعنے فعل عین قبول ہو۔) پس لازم آتا ہے کہ نورالانوار میں بنا بر اس فرض کے ایک جہت مقتضی فعل کی ہو۔ اور دوسری جہت مقتضی قبول کی ہو۔ اور یہ سلسلہ غیر نہایت تک نہیں جاتا۔ کیونکہ تسلسل محال ہے۔ پس منتہی ہوتا ہے اُسی کی ذات میں دو جہتوں پر۔ تو اُس کی ذات مرکب ہوئی نہ بسیط۔ صف۔ ۴؎

دوسرے ؛۔ اس لیئے کہ دونوں جہتوں سے ہر ایک نور غنی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ دو غنی موجود نہیں ہیں۔ نہ ایک جہت غنی ہو سکتی ہے۔ اور دوسری جہت محتاج۔ اگر یہ جہت اسی میں ایک ہیئت ہو تو اس کی طرف کلام رجوع ہوگا۔ (کہ اُس کی علت ذات ہے یا غیر ذات اور یہ دونوں امر محال ہیں۔) اور اگر ہیئت نہ ہو نور مستقل ہو تو پھر اس میں نہیں ہے۔ اور مفروض یہ تھا کہ جہت اسی کی ذات میں ہے۔ اور یہ ممتنع ہے۔ اور نہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک نور ہو۔ اور دوسری ہیئت ظلمانی ہو۔ کیونکہ یہی کلام پھر عود کریگا۔ اور نہ یہ کہ ایک جوہر تاریک ہو اور دوسری نور مجرد ہو۔ تو ہر ایک کو دوسرے سے کوئی تعلق نہیں ہو سکتا۔ جوہر تاریک نورالانوار کی ذات ہی میں نہیں ہو سکتا۔ پس ثابت ہوگیا کہ نورالانوار اپنے ماسوا سے مجرد ہے۔ کوئی چیز اس کے ساتھ ضم نہیں ہے۔ ۴؎

نہ تصور کیا جا سکتا ہے کہ کوئی چیز اس سے اَبہیٰ (خوب تر) ہو (کیونکہ وہ سب سے احسن اور اجمل اور اتم اور اکمل ہے۔) اور جب کہ حاصل اس کا کہ کسی شے کو اپنی ذات کا علم ہو یہ ہے کہ اُس کی ذات لذاتہ ظاہر ہو۔ اور وہ نوریت محض ہو وہ نوریت جس کا ظہور اُس کے غیر سے نہیں ہے (بلکہ اس کا ظہور بذات خود اپنی ذات کے لیئے ہے۔) اس لیئے نورالانوار کی حیات اور علم بذات خود ہے۔ اُس کی ذات پر زائد نہیں ہے بلکہ اُس کی عین ذات ہے۔ اور اس کا بیان ہو چکا ہے کہ ہر نور مجرد کا ظہور لذاتہ اس کی عین ذات ہے۔ اور وہی اس کا علم اور حیات ہے۔ دونوں اُس کی ذات پر زائد نہیں ہیں۔) ۴؎

بیان شریف۔

معلوم ہوکہ ہم نے جس چیز کی نفی ذات واجب سے کی ہے وہ صفات حقیقیہ ہیں۔ نہ کہ صفات اضافیہ وسلبیہ واعتباریہ۔ اضافیہ کی مثالیں جیسے بدئیت مبدعیت۔ خالقیت صفات سلبیہ کی مثالیں قدوسیت فردیت۔ صفات اعتباریہ کی مثالیں جیسے شیئت حقیقیت۔ ۂ

مقالہ دوسرا ترتیب وجود میں

لا یصدر من الواحد الا الواحد۔

فصل:۔ (اس بیان میں کہ واحد حقیقی سے ایک ہی معلول صادر ہوتا ہے) نہیں جائز ہے کہ حاصل ہو نورالانوار سے نور اور غیر نور ظلمات سے خواہ جوہر ہو۔ خواہ ہیئت۔ بالفرض اگر ایسا ہو) تو اقتضا نور کا جدا ہوگا ظلمت کے اقتضا سے پس ذات اُس کی مرکب ہوجائیگی (دو چیزوں سے) ایک وہ جو موجب ہے نور کا (دوسرے) وہ جو موجب ہے ظلمت کا۔ اور اُس کا محال ہونا ثابت ہوچکا ہے۔ ۂ

بلکہ ظلمات نہیں حاصل ہوتے اُس سے بغیر توسط کے۔ ۂ

دلیل دیگر:۔ اور بھی اس لیے کہ نور اس حیثیت سے کہ وہ نور ہے اگر مقتضی کسی امر کا ہو تو وہ نور ہی کا مقتضی ہوگا۔ فطرت صحیحہ اس پر خود ہی شہادت دیتی ہے ممتنع ہے کہ موجد ہو نورالانوار نور اور غیر نور یعنے ظلمات کا۔ ۂ

اور نہ حاصل ہوتے ہیں نورالانوار سے دو نور۔ کیونکہ ایک کا اقتضا دوسرے کے اقتضا سے جدا ہے۔ اور دو اقتضاؤں کا ہونا دو جہتوں پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہ باطل ہے۔ کیونکہ دو جہتوں کا ممتنع ہونا ہم نے ثابت کردیا ہے اور یہ دلیل کافی ہے کہ دو چیزیں اُس سے نہیں حاصل ہوسکتیں۔ چاہے وہ کچھ ہی ہوں۔ (یعنے خواہ دو نور ہوں۔ خواہ دو ظلمتیں ہوں۔ یا ایک نور ہو دوسری ظلمت ہو۔) ۂ

دلیل تفصیلی۔

اور اس تفصیل میں ہم کہتے ہیں کہ دو چیزوں میں کسی فارق کا ہونا ضروری ہے (کیونکہ دوئی بغیر اختلاف کے نہیں تصور کی جاسکتی۔) اور کلام رجوع کریگا

طرف ما بہ الاشتراک اور ما بہ الامتیاز کے ان دونوں میں۔ پس لازم آئیں گی دو جہتیں اس کی ذات میں اور یہ محال ہے۔ ؎

فصل :- (جو چیز پہلے صادر ہو نور الانوار سے وہ ایک نور مجرد ہے) ؎ اور اگر فرض کیا جائے وجود ظلمت کا نور الانوار سے تو نہ حاصل ہوگا اس کے ساتھ نور۔ ورنہ متعدد ہو جائیں گے جہات حسب بیان سابق۔ اور انوار مجرد مدرک اور عارض کی کثرتیں ظاہر ہیں۔ پس اگر صادر ہو نور الانوار سے ظلمت تو وہ ایک ہی ہوگی۔ اور نہ موجود ہوں سوا اس کے انوار اور ظلمات (اس لیے کہ ظلمت سے نور کا صادر ہونا ممتنع ہے (اور مفروض یہ ہے کہ مبدء اول سے ایک ظلمت پیدا ہوئی ہے۔) کیونکہ اخس سے اشرف کا پیدا ہونا ممتنع ہے۔ کیونکہ علت ہمیشہ اشرف ہوتی ہے معلول سے۔ اور دوسرے ظلمات کا وجود بھی غیر ممکن ہے۔ اس لیے کہ ظلمت کا وجود موقوف ہے نور کے وجود پر۔ اس سے معلوم ہوا محال ہونا اس بات کا کہ صادر اول ظلمت ہے۔ وجود خود شاہد ہے اس کے بطلان پر جبکہ نور الانوار سے باوصف اس کی وحدت کے کثرۃ کا صدور متصور نہیں ہے اور نہ ممکن ہے حصول کسی جوہر تاریک یا ہیئت کا۔ اور نہ دو نوروں کا۔ پس پہلے جو چیز نور الانوار سے حاصل ہوتی ہے وہ ایک نور مجرد ہے۔ ؎

ما بہ الامتیاز اس نور مجرد کا نور الانوار سے کوئی ہیئت ظلمانی نہیں ہے۔ جو مستفاد ہو نور الانوار سے۔ کیونکہ اس طرح جہات میں نور الانوار کے تعدد لازم آتا ہے۔ اور یہ مع اس امر کے جو برہان سے ثابت ہو چکا ہے کہ انوار خصوصاً انوار مجردہ کی حقیقتوں میں اختلاف نہیں ہے۔ پس ما بہ الامتیاز درمیان نور الانوار اور نور اول کے جو نور الانوار سے حاصل ہوا ہے نہیں ہے۔ مگر فرق کمال اور نقص کا۔ اور جیسے محسوسات میں نور مستفاد مثل نور مفید کے کامل نہیں ہوتا۔ (جیسے آفتاب کا نور کہ وہ مفید ہے کامل تر ہے اور اس کی شعاعیں جو کہ مستفاد ہیں ناقص ہیں۔) ؎

؎ - یعنی پہلے پہل صادر ہونا ظلمت کا۔ ۱۲

؎ - بہتر مثال یہ ہے کہ آفتاب کا نور مفید ہے۔ اور قمر کا نور مستفاد ہے۔ اور نور آفتاب کا بدرجہ کمال قوی تر ہے۔ نور قمر سے۔ ۱۲۔

پس انوار مجردہ کا بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ نور اول کے نور کا اشراق اور کمال اگرچہ بہ نسبت اپنے ماتحت نور کے کسی درجہ اشراق پر ہو لیکن وہ بہ نسبت نور الانوار کے نہایت ہی ضعیف ہے۔ اور اشراق بہت ہی کم ہے۔ بلکہ اُس کے نور تمناہی کو نور الانوار سے کوئی نسبت ہی نہیں ہے جس کا نور غیر تمناہی ہے۔ اور اس کے کمال کی کوئی حد نہیں ہے۔ بخلاف اُس نور کے جو نور اول کے ماتحت ہو۔ اس سے البتہ اس کی نسبت ہے۔ حق یہ ہے کہ جمیع انوار عقلیہ کی نسبت نور الانوار سے ایسی ہے جیسے شفاف جسموں کی نسبت نور شمس سے ہے۔ انوار عارضہ (جو اجسام میں ہیں) اُن سب کا کمال اور ضعف بہ سبب مفید کے ہوتا ہے۔ اگرچہ قبول و استعداد میں اتحاد ہو۔ جیسے دیوار جو آفتاب سے منور ہو۔ اور وہی جب چراغ سے روشنی لے۔ (دیوار باعتبار قبول و استعداد کے وہی ہے۔ لیکن مفید یعنے فائدہ پہنچانے والا ایک صورت میں آفتاب ہے۔ اور دوسری صورت میں چراغ جو ناقص ہے) یا زمین پر انعکاس ہے اُس نور کا جو آفتاب سے پہنچتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ زمین جو نور آفتاب سے قبول کرتی ہے پھر وہ نور جو بذریعۂ شیشہ کے منعکس ہو یا جو قبول کرے چراغ سے اور ظاہر ہے کہ ان میں فرق سوائے مفید کے اور کسی سبب سے نہیں ہوتا۔ اس صورت میں قابل متحد ہے۔ اور اُس کی استعداد۔ اور کبھی فاعل ایک ہی ہوتا ہے۔ لیکن شعاع کا کمال اور نقصان بہ سبب قابل کے ہوتا ہے۔ جیسے شعاع آفتاب کی جو بلور پر پڑتی ہے۔ اور وہ جو شبج (سیاہ مہرہ) پر پڑتی ہے۔ اور زمین پر کیونکہ وہی نور بلور اور سیاہ مہرہ دونوں قبول کرتے ہیں۔ ۞

نور مجرد میں کوئی قابل نہیں ہے۔ کیونکہ نور الانوار کے ماورا جو انوار ہیں اُن کا کمال اور نقص ان کے فاعل کے رتبہ کے سبب سے ہوتا ہے۔ جس کی علت اکمل ہے۔ وہ اکمل ہے بہ نسبت اس کے جس کی علت اس سے کمتر ہے کمال میں۔ اور کمال نور انوار کا کسی علت کے سبب سے نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی کوئی علت نہیں ہے۔ بلکہ وہ نور محض ہے۔ فقر اور نقص کے شائبہ سے منزہ ہے۔ اس کا کمال لذاتہ ہے۔ اس سے کسی ظلمت کا خلط نہیں ہے کہ اسے نقص لازم ہو۔ اور اس کے ورار کوئی شے نہیں ہے کہ اُس کی طرف احتیاج ہو وہی ابتدا ہے۔ وہی انتہا ہے۔ وہ خود مبدء

اور غایت ہے۔

سوال: ماہیت نوریہ اپنی ذات کی حیثیت سے مقتضی کمال کی نہیں ہے۔ (کیونکہ اگر ذات کمال کی مقتضی ہوتی تو جملہ انوار کا کمال یکساں ہوتا) پس ماہیت نوریہ کی تخصیص نور کے نور سے ہے۔ (یعنے کمال نوریت) اور یہ معلول ہے محتاج ہے۔ اس ماہیت کے تخصص کا اس کمال کے لیئے تاکہ نور انوار ہو۔

جواب: ماہیت نوریہ ایک کلیہ ذہنیہ ہے۔ وہ اعیان میں نہیں ہے۔ اور اس حیثیت سے کسی امر خارجی کے تخصص کی موجب نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ ممتنع ہے کہ جو کچھ ذہن میں ہو وہ بعینہ اعیان میں نکل آئے۔ اور عین میں جو ہے وہ شئے واحد ہے۔ اصل اور کمال نہیں ہے۔ (اصل یعنے ماہیت اور کمال وہ امر خارجی جس سے ماہیت کی تخصیص ہوئی وجود خارجی میں یعنے کمال نور الانوار کا بلکہ کمال وہ عین ذات نوری ہے۔ نہ کوئی امر جو اس پر زائد ہو تا کہ ماہیت نور الانوار کی اپنی تخصص کے لیئے اس امر زائد کی محتاج ہو۔ مگر انوار مجردہ جو ممکنات سے ہیں ان کا کمال اگرچہ ان کی نوری ذات پر زائد نہیں ہے۔ لیکن وہ معلول ہے۔ پس محتاج ہے کمال ان کا جو کہ عین ذات ہے۔ اُن کی جو کہ ممکن ہے طرف مخصص کے۔ جو ان کا موجد ہے۔ اور مفیض ہے جو اُن کو عدم سے وجود میں لایا ہے۔ اور امر ذہنی کے اعتبارات ہوتے ہیں۔ جو عین میں تصور نہیں کیئے جا سکتے۔ مثلاً امر ذہنی کلی ہے مشترک کثیرین میں۔ اور امر خارجی جزئی ہے اس کا حمل کثیرین پر ممتنع ہے۔ یہ جو کہا گیا ہے کہ قائم بذاتہ (یعنے جوہر جسمانی ہو خواہ روحانی) کمال اور نقص کو قبول نہیں کرتا۔ (یعنے شدت اور ضعف کو یہ تحکم[۵۱] ہے) اس کی طرف پہلے اشارہ ہو چکا ہے۔ بلکہ جو کچھ بیان ہوا ہے وہ حکم انوار مجردہ کا ہے (نہ مطلق انوار کا) کیونکہ انوار عارضہ اور انوار مجردہ کے جن کی طرف ہم عنقریب اشارہ کریں گے۔ اُن میں دو وجہوں سے تفاوت ہوتا ہے۔ فاعل کے رتبہ کی وجہ سے اور قابل کی وجہ سے۔ کیونکہ جو شعاع

۵۱۔ تحکم مناظرہ کی اصطلاح میں وہ مقدمہ ہے جس کو کوئی فریق دوسرے فریق سے بلا وجہ تسلیم کرانا چاہتا ہو۔ یا کسی مقدمہ کو جو اس کا مسلمہ ہو دوسرے سے یہ امید کرے کہ وہ بھی اس کو تسلیم کرلیگا۔ ۱۲

پہنچتی ہے نورالانوار سے نور اول کو وہ کامل تر ہے۔ بہ نسبت اُس شعاع کے جو نور ثانی کو پہنچتی ہے۔ نور اول سے کیونکہ پہلی صورت میں مفیض اور مستفیض دونوں اشد فعل اور اتم قبول ہیں بہ نسبت ان دونوں کے نور ثانی میں) پس ثابت ہوا کہ پہلا حاصل نورالانوار سے ایک ہے۔ اور وہ نور قریب تر ہے۔ نورالانوار سے اور عظیم ہے۔ اور بعض نے اس کو نامزد کیا ہے۔ فہلویہ سے۔ (اور بعض نسخوں میں اس طرح عبارت ہے کہ بعض فہلویہ نے اُس کو) بہمن کہا ہے۔ (اور حکیم فاضل زرادشت کا یہ زعم ہے کہ اول جو چیز خلق ہوئی موجودات سے وہ بہمن[^1] ہے۔ پھر اردی بہشت ہے۔ پھر شہریور ہے۔ پھر اسفندارمذ ہے۔ پھر خورداد ہے۔ پھر امرداد ہے۔ اور ایک دوسرے سے پیدا کئے گئے ہیں۔ جیسے چراغ سے چراغ۔ بغیر اس کے کہ کچھ اول سے کم ہو جائے اور زردشت نے ان انوار کو دیکھا۔ اور ان سے علوم حقیقی کا استفادہ کیا۔)

نور اقرب فقیر ہے فی نفسہ (کیونکہ ممکن ہے فی نفسہ محتاج غیر کا) غنی ہے بسبب اول کے (کیونکہ اُس کی وجہ سے واجب ہوا ہے فقط غیر سے مستغنی ہے) اور وجود کسی نور کا نورالانوار سے اس طرح نہیں ہے کہ جدا ہو اس سے کوئی چیز کیونکہ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ انفصال اور اتصال خواص سے اجرام کے ہے (کیونکہ انفصال عدم اتصال ہے۔ اس چیز سے جس کی شان[^2] سے اتصال ہو۔ اور وہ اجسام اور ابعاد ہیں۔) برتر اور پاک ہے نورالانوار خواص اجرام سے۔ اور نہ اس طرح کہ اس سے کوئی شے منتقل ہو۔ (کیونکہ جو شے اس سے منتقل ہو نہ وہ جوہر ہو سکتا ہے۔ کیونکہ باری تعالےٰ کا کوئی جز نہیں ہے کہ اُس سے جدا ہو۔ اور نہ ہیأت۔ یعنے عرض ہو سکتا ہے۔ کیونکہ عرض کا انتقال محال ہے۔ اور مع اس امر کے نورالانوار کی کوئی ہیئت بھی نہیں ہے۔ نہ نورانی نہ ظلمانی کہ اس کے انتقال کا توہم ہو۔ جیسے شعاع آفتاب کی اور) تم معلوم کر چکے ہو کہ نورالانوار کی ہیئت کا ہونا محال ہے۔ اور ہم تم سے ایک فصل میں بیان کر چکے ہیں جس کا یہ مضمون ہے کہ شعاع آفتاب سے

---

[^1]: بہمن وہی ہے جس کو حکما جنود بر ہما کہتے ہیں۔ ۱۲
[^2]: اتصال اور انفصال میں تقابل عدم و ملکہ کا ہے۔ فافہم۔ ۱۲

نہیں ہے۔ الا اس بنا پر کہ وہ اس کے مقابل ہو گیا ہے۔ لہٰذا کیونکہ حصول شعاع کا آفتاب سے اس طرح نہیں ہے کہ کوئی جسم آفتاب سے جدا ہو کر جسم پر یا کسی عرض کا انتقال ہو۔ بلکہ جب اُٹھ گیا پردہ درمیان نیر اور مستنیر کے جو کہ مستعد ہے استنارہ (روشن ہونے کے) بر مثل اجرام کثیفہ کے جو اُس کے مقابل ہوا۔ اور ایک جرم شفاف متوسط ہو پہنچا یا عقل نے پایا ہیئت نوری کا اس کے مقابل پڑ جانے سے مستعد ہے۔ اور جب تم کو حصول شعاع کے بارے میں یہ معلوم ہو چکا کہ جو نور جسمانی عارضی ہے۔) پس اسی طرح سمجھ لو کہ ہر نور شارق کے باب میں خواہ وہ عارض ہو

سلہ۔ قول مصنفؒ ہر نور شارق کے باب میں خواہ عارض ہو خواہ مجرد الخ میں کہتا ہوں کہ انوار عقلیہ میں کوئی ہیئت نوری صفت وجودی زائد اُس کی ذات پر نہیں ہوتی۔ جو کہ ہیئت نوری وجودی ہے کہ وارد ہو وہ ہیئت اُس پر خارج سے۔ بلکہ اگر اس میں کوئی صفت ہے تو وہ اس کے لوازم ذات سے ہے۔ اور اُس کے لیے جہت فعلیت ہے۔ بقیاس اُن لوازم کے۔ نہ جہت انفعالی ورنہ اُس میں ترکیب لازم آئیگی۔ خصوصاً مصنفؒ کے نزدیک اس حیثیت سے کہ ان کا یہ اعتقاد ہے کہ جہت قابلیت اور ہے اور جہت فاعلیت اور ہے اور تحقیق یہ ہے کہ یہ انوار بسیط ہیں۔ مصنفؒ کے نزدیک عقلاً اور خارجاً اور بعض اگر نور مجرد سے کوئی دوسرا نور مجرد حاصل ہو اور نور اُس کو عارض ہو پس وہ ایک ہی جہت سے ہوگا کہ حاصل ہوئیں اُس سے دو چیزیں معروض اور عارض اگرچہ حصول اس عارض کا اُس سے بسبب قابل کے ہو۔ پس اس قابل میں دو جہتیں ہیں۔ اس حیثیت سے کہ اس سے دو امر حاصل ہوئے۔ نور عارض جو اُس میں ہے اور نور مجرد اس سے پھر پوشیدہ نہیں ہے کہ ہر صفت وجودی سے ایک کمال موصوف میں واجب ہوتا ہے۔ اُس صفت سے اور جس طرح ممتنع ہے طلب کمال کرنا واجب کا صفت امکانی سے اسی طرح محال ہے طلب کمال کرنا جوہر عقلی کا صفت عرضی سے خلاصہ یہ ہے کہ عالی ہرگز طلب کمال نہیں کرتا سافل سے اور ہر شے جو ملحق ہوتی ہے نور عقلی کو۔ پس ضرور ہے کہ لاحق ہو بعد تمام ذات کے اور اس کے کمال کے۔ پس فیضان اس کا اُس سے جہت فاعلیہ پر ہوگا نہ سوا اس کے اور اس کی زیادہ وضاحت آگے آئیگی۔ ۱۲۔

خواہ مجرد ہو۔ اور متقدم زمانی نہیں ہے۔ اُن میں کسی عرض کا انتقال یا کسی جسم کا پیدا ہونا۔
بلکہ واجب تعالیٰ سے بذات خود یا اس کے سوا جو مجردات ہیں اُن سے جو چیز
صادر ہوتی ہے اگر وہ ہیئت عقلی ہو اور وہ نور شارق ہے عارض ہے۔ پس
شرط اس کے حصول کی استعداد نور مجرد کی ہے جو اس کے قابل ہو۔ اور اس
صورت میں اس کو اشراق عقلی اور ہیئت نوریہ حاصل ہوتی ہے۔ اور اس کی
ذات میں بسبب استعداد کے جو مقتضی اس کی ہے۔ اور اگر جوہر عقلی ہو اور وہ
نور شارق مجرد ہے پس شرط اس کے حصول کی کوئی جہت ہوتی ہے اُس کی
علت میں جو کہ مقتضی اُس کے ظہور کی ہو۔ پس اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے
قائم بذات خود بغیر زمان اور مکان کے اور یہ اشراق عقلی ہے اور ظہور روحانی
پس ظاہر ہو گیا ان مباحث سے کہ عقلی شعاعیں خواہ جوہری ہوں کہ عرضی۔ اور
جسمانی شعاعیں ان کا حصول انتقال عرض سے یا انفصال جوہر سے نہیں ہوتا جو علت
سے منفصل ہو۔ اور زمانہ کی قید بھی نہیں ہے۔ فہو المطلوب۔

فصل: برازخ کے احکام میں (یعنے اجسام اور ابتدا کی ہے مصنف نے
یہاں سے فلک محدد للجہات کے اس حیثیت سے کہ وہ ایک جسم بسیط ہے جو
محیط ہے جمیع اجسام کو۔ بالفعل منقسم نہیں ہے اگرچہ اُس کا وہمی انقسام جائز ہے)
معلوم کرو کہ اشاروں کی تمام جوانب میں انتہائیں ہیں۔ اگر کوئی برزخ ایسی نہ ہو
محیط ہو تمام برزخوں کو اور جو قابل انفکاک نہو (اور تم سے بیان ہو چکا ہے کہ
مترتبات مجتمعہ خواہ جرمی ہوں خواہ غیر جرمی سب تناہی ہیں) تو حرکت اور
اشارہ جب عبور کرکے نکل جائے جمیع اجسام سے تو وہ حرکت اور اشارہ واقع
ہوگا۔ لاشے اور عدم پر اور عدم کی طرف اشارہ ممکن نہیں ہے۔ برابر ہے کہ یہ برزخ
محدد جو سب کو محیط ہے قابل انفصال ہو۔ خواہ بہت سے برزخ کی تالیف
سے ہو۔ (ان دو شقوں کی صورت میں لازم آتا ہے واقع ہونا حرکت کا یا اشارہ کا لاشے
میں۔ کیونکہ اگر قابل انفصال فرض کریں تو اس کے اجزا یا اسفل کی طرف جائیں گے
یا اعلےٰ کی طرف اسفل کی طرف ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ وہ ملاء ہے۔ درصورت اسفل
کی جانب آنے کے تداخل اجسام ہوگا۔ جو کہ محال ہے۔ یا اعلیٰ کی طرف جائیں تو وہ

لاشئے محض ہے۔ اب رہی دوسری شق کہ وہ مرکب ہے۔) پس اگر یہ سب برازخ
بصورت عدم امکان انفصال ضرور ہے کہ مؤتلف (ایک دوسرے سے پیوستہ
ہوں) پس ممکن ہوا تالف اُنکا اور انقسام اُنکا۔ (کیونکہ جو ممکن الائتلاف ہے
وہ ممکن الافتراق ہے۔ اور افتراق چاہتا ہے حرکت کو اور وہ چاہتی ہے جہت کو
اور ہم کلام کررہے ہیں۔ ایسی شئے میں جو منتہائے جہات ہے۔ جب وہ منقسم
ہوگیا بالفعل تو حرکت ہوگی نہ کسی شئے میں نہ کسی سمت میں) کیونکہ حرکت
کس جہت میں ہوگی وہ تو پہلے ہی محدود ہے۔ اور لاجہت میں حرکت ممکن نہیں
ہے) اور یہ محال ہے۔ ۱۲

اگر مختلف اجسام سے محدد للجہات بنا ہوا ہو تو اُس کے افراد کا حصول
ضروری ہے یا نہیں ہے۔ افراد کا حصول چاہیئے کہ اپنے اپنے حیز میں ہو۔ کیونکہ
ہر جسم کے لئے حیز طبعی کا ہونا ضروری ہے۔ پھر جب وہ متعدد ہوں گے ترکیب
کے تو اپنے اپنے حیزوں سے حرکت کریں گے تاکہ مرکب کے حیز میں آئیں۔ اور یہ
مفروض واجب کرتا ہے تخصیص ہر حیز و مرکب کی ایک جہت معین میں نہ غیر
اُس جہت کے۔ پس جہت اجزا پر مقدم ٹھہرے گی۔ یعنے اپنے محدد پر اور یہ محال
ہے) اور بسیط ہو جاتا جسم واحد دفعتاً نہ دو دفعہ کرکے۔ (اور بسیط کے اجزاء
مقداری اُس سے متاخر ہیں) پھر متجزی ہو سکتا ہے (خواہ بالفعل جیسے پانی وغیرہ
یا تجزیہ بالفعل نہ ہو) اگر جسم ایسا ہو جو قبول نہیں کرتا قسمت کو جیسے آسمان۔ پس ضرور
ہے کہ بسیط غیر منفصل ہو ایک ہوا ور اجزاء وہمی اس کے متشابہ ہوں۔ (اور مستدیر
یعنے کرہ ہو۔ تاکہ نسبت اجزا کی مرکز سے متشابہ رہے۔ اور معلوم ہو کہ جہتیں اگرچہ
چھ ہیں۔ کیونکہ امتداد عالم کے زاویہ قائمہ پر متقاطع تین ہیں۔ اور ہر امتداد کے
دو طرف ہیں۔ اس طرح تین بعدوں سے چھ جہتیں پیدا ہوتی ہیں۔ لیکن ان میں سے
صرف دو جہتوں میں یعنے فوق اور تحت میں طبعی اختلاف ہے۔ اور باقی جہتوں
میں طبعی اختلاف نہیں ہے۔ اور فوق تحت نہیں بدلتے۔ کیونکہ اگر کسی کو سرنیچے

سلہ۔ جو مل سکتا ہے وہ جدا بھی ہو سکتا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے۔ ۱۲۔

اور ٹانگیں اوپر اولٹا کھڑا کریں تو اس سے جو قریب اس کے سر کے ہے وہ فوق اور جو قریب ٹانگوں کے ہے وہ تحت نہیں ہوسکتا۔ فوق اور تحت بحال رہیں گے۔ بخلاف باقی چار کے کہ دھنا بایاں ہوجاتا ہے۔ اور بایاں دہنا۔ اسی طرح آگے پیچھے کا حال ہے۔ یہ سمتیں وضعی ہیں (یعنے آدمی کی فرض کی ہوئی حسب موقعہ) اور اختلاف جہت مقتضی ہے اختلاف علت کو۔) اور محدد کی خود ذات سے دو جہتیں مختلف نہیں حاصل ہوسکتیں۔ کیونکہ وہ واحد متشابہ ہے۔ لہذا نہیں حاصل ہوسکتی اُس سے۔ مگر ایک ہی جہت اور وہ علو (اوپر ہونا) ہے۔ اور جو اس سے قریب ہو وہ عالی ہے۔ اس لیئے اسفل نہیں ہوسکتا۔ مگر وہ جو اس سے انتہائے بعد پر ہو۔ اور وہ مرکز ہے۔ یہ بیان برزخ محیط کا ہوا۔ ✤

محددؒ للجہات جسم واحد بسیط کروی ہے۔ محیط ہے جمیع اجسام کو۔ وہ ایجاد شدہ ہے۔ دفعتہً عقل مفارق سے پیدا ہوگیا ہے۔ اس کے اجزا بالفعل نہیں ہیں۔ اگرچہ اجزا بالقوہ اور بالفرض ہوں۔ اجزا اس کے متشابہ ہیں۔ علو اور سفل کا اس میں اختلاف نہیں ہے قبل تعین مرکز البتہ بعد تعین مرکز۔ اس میں شک نہیں کہ بعض اجزا اس کے بہ نسبت بعض کے اوپر اور نیچے ہیں۔ جیسے سطح بالائی اُس کی اسلیئے کہ وہ مرکز سے بعید تر ہے بہ نسبت سطح اندرونی کے۔ ✤

اور اس امر پر دلیل کہ جس سے جہت ہے وہ محدد مفروض ہے کوئی اور نہیں ہے۔ یعنے وہ چیز جس کو فرض کیا جائے کہ اس سے جہت ہے کوئی اور چیز محدد کے سوا نہیں ہے۔ ایسی کوئی چیز جس کو جہت میں دخل ہو محدد کے ساتھ نہیں ہے۔ وہ تقسیم نہیں ہوسکتا اس لیئے کہ متحرک فوق کی جانب اگر اُس کو تقسیم کرے اور اس میں نفوذ کرجائے تو وہ یا متحرک ہوگا ایسے جز سے گذر کے جو فوق سے قریب تر ہے۔ اور

۱؎۔ موافق ہئیت قدیم کے محدد للجہات ایک شبانہ روز میں یعنے بحساب اوسط ۲۳ ساعت یوم شمسی ۵۶ دقیقہ ۴ ثانیہ میں دورہ تمام کرتا ہے۔ اور اپنے ساتھ تمام افلاک اور کواکب کو مشرق سے مغرب کی جانب لیکے گھوم جاتا ہے۔ فی زمانا یہ گردش زمین کی روزانہ گردش سے منسوب کی جاتی ہے۔ اسی زمانہ کو یوم بلیلہ کو بھی کہتے ہیں۔ روز شمسی پورے ۲۴ ساعت کا ہوتا ہے۔ ۱۲۔

اس صورت میں نہ ہوگا فوق مگر وہ جزء جو بعید تر ہے۔ یا متحرک ہوگا فوق سے پس نہ ہوگی
جہت فوق کی۔ مگر اس جزء سے جو قریب تر ہے فوق سے۔ اور دونوں مفروضوں سے
جو کچھ فرض کیا جائے تو اس کے جزء کی جہت ہوگی وہی جہت ہے۔ پس دوسرے
جزء کو اس میں کوئی دخل نہ ہوگا۔ اور ہمارا کلام عین اس سے متعلق ہے جس سے جہت
ہے اور اس کے ساتھ ہم اُس چیز کو نہیں لیتے جس کو جہت میں دخل نہیں ہے۔ ۱۲

(مطارحات میں مصنف رح نے کہا ہے کہ اگر کوئی کہے کہ یہ دلیل جس سے
محدد کے عدم قسمت کا امتناع ثابت کیا گیا ہے۔ اسی دلیل سے بعینہ زمین کے تقسیم
ہونے کا امتناع ثابت ہو سکتا ہے۔ کیونکہ وہ پستی کی انتہا ہے۔ جبکہ زمین سے کوئی
متحرک ہے اور گذرجائے قریب تر چیزوں سے یا یہ کہا جائے گا کہ وہ حرکت کریگا۔
اس کے بعد اسفل کی طرف یا اسفل سے اور دونوں شقوں سے ایک ہی جزء ان دونوں
جزوں سے اسفل ہوگا۔ نہ تمام اجزا اور سب اجزا نہایت پستی کی ہیں۔ کیونکہ طبیعت
اجزا کی متشابہ ہے۔ ۱۲

جواب یہ ہے کہ زمین انتہائے پستی نہیں ہے۔ اور نہ پستی متعین ہوتی
ہے۔ زمین سے بلکہ متعین ہوتی ہے پستی مرکزیت سے محدد للجہات کے۔) ۱۲

اور نہیں ہے یہ مثل پستی کے جس کا تعین ہوتا ہے محدد کی مرکزیت سے۔
جب کوئی متحرک انتہا پر پہنچ جائے تو اُس کے حجم کے حصہ کو جو پستی کی انتہا پر ہے
بہ نسبت کل کے پستی بذات خود حاصل ہے۔ ۱۲

محدد کے احکام سے ایک یہ تھا کہ اس کا کوئی مکان نہیں ہے۔ اور مصنف رح کا
ارادہ ہے کہ اس کو ثابت کریں تو پہلے شروع کیا مصنف رح نے بیان مکان کا مکان
کا ادات (حرف) جس پر سب کا اتفاق ہے وہ حرف عربی میں فی ؎۱ ہے۔ جس کے
معنے اردو میں "میں" اور دوسری یہ تعریف کہ صحیح ہو انتقال جسم کا اُس (مکان) سے
اور ہر چیز جیسے محوی منسوب کیا جاتا ہے مکان کی طرف یہ کہہ کے کہ اس (حاوی) میں ہے

؎۱ پہلے وقتوں میں فی کا ترجمہ بیچ کیا جاتا تھا۔ وہ زیادہ فلسفی مقاصد سے مناسب ہے۔ مگر متروک
ہے۔ یہ اہل زبان کی زبردستی ہے۔ جس کا کوئی علاج ہم نہیں کر سکتے۔ ۱۲

وہی اُس چیز کا مکان ہے۔ نہ مکان وہ چیز ہے۔ نہ اُس کے اجزا ہیں۔ (کیونکہ مکان وہی ہے جس کی طرف نسبت دیا جاتا ہے جسم ... فی سے وہ چیز نہ ہیولی ہے۔ نہ صورت اور نہ وہ جس پر جسم ٹھیرا ہوا ہو۔ اس کو فی سے نہیں نسبت دیتے پس مکان جسم نہیں ہے اور نہ وہ چیز جس پر جسم قرار لے۔ نہ ہیولی نہ صورت۔ ؎

درست تبدیلی اس کے اجزا (یعنے اس چیز کے اجزا جو نسبت دی گئی ہے کسی مکان کی طرف کہ اس میں ہے بالنسبت اُس چیز کے جو اس کا مکان فرض کیا گیا ہے۔ اگرچہ انتقال بالکلیہ نہو۔ (یعنے پورا مکان سے نہ نکلے مگر اسکے اجزا اپنے مکانوں کو ادل بدل کریں۔) جیسے افلاک میں بہ سبب اپنی صورت نوعیہ کے یا یکہ نقل مکان بالکلیہ ہو۔ جیسے افلاک کے سوا اور چیزوں میں جیسے پانی ایک کوزے سے دوسرے کوزے میں۔ شارح فرماتے ہیں کہ مکان کی اور دو نشانیاں ہیں جن پر سب کا اتفاق ہے۔ (۱) دو متمکنوں کا ایک مکان میں جمع ہونا ممتنع ہے بخلاف محل کے جس میں دو حال جمع ہو سکتے ہیں۔ مثلاً سفیدی اور گرمی جسم میں۔ (۲) اختلاف اس کے جہات کا مثلاً اوپر نیچے۔ اس قیاس کی بنا پر نفس مکان جسم کا نہیں ہے کیونکہ نفس مجرد ہے۔ اس کی کوئی جہت نہیں ہے۔ ؎

جبکہ مکان ان میں سے کوئی نہیں ہے جس کا ذکر ہوا اور نہ خلا ہے کیونکہ خلا ممتنع ہے۔ پس حق یہ ہے کہ وہ سطح باطن ہے۔ حاوی کی جو کہ مماس ہو سطح ظاہر محوی کی کیونکہ اس میں مکان کی چاروں نشانیاں جمع ہیں۔) ؎

پس جب مکان وہ باطن قریب تر ہے (اور محدد پر کوئی حاوی نہیں ہے) اور جس پر کچھ حاوی نہو اُس کا کوئی مکان نہیں ہے۔ تو محدد کا کوئی مکان نہیں ہے۔ ہوالمطلوب۔ ؎

مکان اور محل کا فرق

فصل:۔ اس بیان میں کہ افلاک کی حرکتیں ارادی ہیں۔ اور یہ کہ فلک نفس ناطقہ رکھتے ہیں۔ اور یہ بیان کہ نورالانوار سے کثرت کس طرح صادر

افلاک متحرک بالارادہ ہیں۔

ﻪ۔ فلک محدد کا کوئی مکان نہیں ہے۔ گرچیز ہے۔ کیونکہ فلک محدد جسم ہے۔ اور کوئی جسم بغیر چیز (یعنے مقام طبعی) کے نہیں ہو سکتا۔ اس کو مصنف اور شارح نے نہیں بیان کیا۔ ۱۲۔

ہوتی ہے۔ حرکت ہوا شے کا ہے۔ درمیان مبدا و منتہا کے اس حیثیت سے کہ اس کا
حال ہر آن میں مخالف پہلی اور پچھلی آن کے ہو۔ اگر حرکت کا مقتضی کوئی ایسا امر ہو
جو جسم و اس کی قوتوں سے خارج ہو تو یہ حرکت قسری ہے۔ یہ یا ذاتی ہے جس کو
جسم خود قبول کرے۔ جیسے پتھر کو اوپر پھینکنا اور غرض اگر ایسا نہو جیسے پتھر کا اوٹھانا
اوپر کو۔ یا حرکت ایسی نہو یعنے قسری تو یہ حرکت شعور کے ساتھ صادر ہو۔ اس کو
حرکت ارادیہ کہتے ہیں۔ یا بغیر شعور کے ہو اس کو حرکت طبعیہ کہتے ہیں۔ جب کہ
حرکتوں کا تعین ان تین قسموں میں ہوا تو اب مصنف یہ ثابت کرتے ہیں کہ فلک
کی حرکت نہ طبعی ہے نہ قسری۔ تاکہ تعین حرکت ارادیہ کا ہو جائے۔) ؎

برزخ مردہ (یعنے جماد ایسا جسم ہے جس میں حیات حیوانی نہو۔ حیات حیوانی
زائل ہو جاتی ہے۔ ہمیشہ نہیں رہتی۔ جیسے حیوانات میں۔ یا حیات عقلی ہو۔ وہ ایسی
حیات ہے کہ ہمیشہ رہتی ہے۔ زائل نہیں ہوتی۔ جیسے افلاک) بذات خود حرکت
نہیں کرتے۔ کیونکہ ہر ایسی چیز جس کا کوئی مقصد ہو جس کا وہ قصد کرے اور اس تک
پہنچے اور بذات خود اس سے جدا ہو وہ مردہ نہیں ہے۔ کیونکہ اگر مردہ قصد کرے
اپنی طبیعت سے کسی شے کا تو وہ اپنے مطلوب سے جدا نہو گا۔ کیونکہ اس سے
لازم آتا ہے کہ وہ جس چیز کا طالب ہے اسی سے بھاگنے والا بھی ہو اور یہ محال ہے ؎

برازخ علویہ (افلاک) ہر نقطہ اس کا (ایک نقطہ کا) قصد کرتا ہے۔ اور
اور اس سے جدا ہو جاتا ہے۔ (کیونکہ حرکت مستدیرہ ہے۔ پس اُس کے حرکات
طبعی نہیں ہیں۔ ورنہ محال لازم آئے۔ جو ابھی مذکور ہوا ہے۔) نہ اس کا کوئی قاسر
ہے۔ (کہ حرکت ان کی قسری ہو پس ثابت ہو گیا کہ ارادی ہے) کیونکہ سافل کا
عالی پر زور نہیں ہے (جس پر فطرت سلیم خود شہادت دیتی ہے۔ پس ماتحت میں
کوئی قاسر نہیں ہے۔ اور نہ مافوق میں کوئی قاسر ہے۔ کیونکہ محدد للجہات کے اوپر
کوئی شے نہیں ہے۔) نہ بعض افلاک بعض کے مزاحم ہیں حرکت میں اس لیئے کہ محیط اور محاط
میں سے کوئی بھی اپنی جگہ نہیں چھوڑتا۔ ایسا کیونکہ ہو سکتا ہے۔ حالانکہ ان کی حرکتیں
مختلف ہیں۔ (قدر اور جہت دونوں اعتباروں سے اور حرکت یومیہ میں سب
شریک ہیں۔ (کیونکہ مقسور تابع ہوتا ہے قاسر کا اس کی حرکت میں۔ پس اگر افلاک کی

حرکتیں قسری ہوتیں تو نہ مختلف ہوتیں نہ مشترک ہوتیں ایک حرکت میں۔) نہ حرکت
یومیہ قسری ہے (افلاک میں جس کو محدد محیط ہے حرکت قسری نہیں ہو سکتی اس
لیئے کہ محیط محاط کا دافع نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔ اب رہی
خود حرکت محدد کی وہ بھی قسری نہیں ہو سکتی۔ اس لیئے کہ اُس کے اوپر کوئی شے
نہیں ہے جو اس کو حرکت دے۔) کیونکہ حرکت قسریہ محدد کی نہیں ہو سکتی کسی اور کی
حرکت سے کیونکہ اُس کے اوپر کوئی نہیں ہے۔ ۋ

اور جسم ایک ہی حالت میں دو مختلف حرکتوں سے متحرک نہیں ہو سکتا
بذات خود۔ پس ضرور ہے کہ بعض حرکتیں افلاک کی بالعرض ہوں اور کچھ بالذات ہوں
جیسے کشتی میں کوئی شخص کشتی کی حرکت کے خلاف چلے تو اس کی ایک حرکت ذاتی یعنے
وہ حرکت جو کشتی کے خلاف ہے۔ اور دوسرے عرضی کشتی کی حرکت سے جس میں
وہ شخص ہے۔ پس حرکت یومیہ جس میں سب سماوی برزخ شریک ہیں محیط کے
توسط سے ہے۔ اور ہر ایک فلک کی ایک حرکت ذاتی ہے (جس کو اہل ہیئت
حرکت خاصہ کہتے ہیں) اور محرک ہر حرکت کا ان تمام برازخ میں بذات خود زندہ
ہے۔ (حرکت ارادی ہونے کی جہت سے جیسے ہمارے بدنوں کو نفوس ناطقہ
حرکت دیتے ہیں اور جو ایسا ہو وہ مدرک لذاتہ ہے۔ اور جو ایسا ہے وہ نور
مجرد ہے۔ قائم بذات خود ناطق مدرک معقولات جیسے ہمارے نفوس ناطقہ۔
فرق اس قدر ہے کہ افلاک میں کوئی میل مخالف ان کے نفوس کے نہیں ہے۔ ان
کے لیئے ایک ہی میل ہے۔ بخلاف ہمارے بدنوں کے کہ ان میں ایک میل مخالف
میل نفسی کے ہے۔ کیونکہ ہمارے بدنوں کو مرکز کی طرف میل ہے۔ جب ہمارا نفسی
میلان نیچے کی طرف ہو۔ تو میل نفسی موافق میل مرکزی کے ہوتا ہے۔ اور جب اوپر
کی طرف جائیں میل نفسی مخالف میل مرکزی طبعی کے ہوتا ہے۔) ۋ

تم کو اس سے ظاہر ہو گا کہ برزخ انوار کی قدرت میں ہے۔ یعنے انوار
مجردہ نفسیہ و عقلیہ افلاک کو ہمیشہ تحریک دیتے رہتے ہیں ایک ہی وتیرہ پر۔ ۋ
افلاک محفوظ ہیں فساد سے۔ (کیونکہ ہر کائن فاسد کے لیئے حرکت مستقیم
سے گزیر نہیں ہے کون (پیدائش) کے وقت اس لیئے کہ واجب ہے حرکت کرنا

اجزا کا اپنے مکانوں سے مرکب کے مکان کی طرف جو پیدا ہونے والا ہے۔ اور فساد کے وقت تفرق اجزا کے سبب سے کہ ایک دوسرے سے جدا ہوکے اپنے اپنے مکان کی طرف حرکت کریں۔ اور اس لیئے کہ حرکت مستقیمہ کے لیئے میل مستقیم چاہیئے۔ اور یہ افلاک میں نہیں ہے۔ کیونکہ ان میں میل مستدیر موجود ہے۔ پس ممتنع ہے حرکت مستقیمہ بلکہ فساد جو اُس پر مبنی ہے۔ اور دو میلوں کا اجتماع اس لیئے ممتنع ہے کہ دو میل ایک جسم میں جمع ہوں۔ کیونکہ ایک طبیعت اگر میل مستدیر کا اقتضا کرے اور اُس کے ساتھ میل مستقیم کا بھی تو ایک ہی شے کی طرف متوجہ بھی ہوگی۔ اور اس سے انصراف بھی کرے گی۔ ھف۔ ؎

شہوت اور غضب سے بھی مامون ہیں۔ (کیونکہ شہوت کا مقصود حفظ نوع ہے۔ اور غضب سے بچنا مفسدات سے) جب حرکت برزخی افلاک کی نوری مقصد سے ہے۔ کواکب سبعہ سیارہ۔ (یعنے نیر اعظم آفتاب اور نیر اصغر ماہتاب اور خمسہ متحیرہ زحل مشتری مریخ زہرہ عطارد) معہود ہے۔ ان کے لیئے حرکت کثیرہ (بطور و سرعت توسط رجوع استقامت وغیرہ ان حرکتوں کیلئے بہت سے برزخ درکار ہیں۔ اور یہ سب کے سب غنی نہیں ہیں اپنے امکان کیلئے بلکہ محتاج ہیں اپنے تحقق اور کمال کے لیئے نور مجرد کے۔ (کیونکہ حرکت مستدیر جو ارادہ سے ہو اُس کے لیئے محرک زندہ ہونا چاہیئے۔ وہ فلک کی نفس ناطقہ ہے جو اس کے جسم پر تصرف رکھتی ہے۔ اور بذات خود نور مجرد قائم بالذات ہے۔) ؎

سدور کثرت واجب سے

جبکہ نور الانوار سے نور اقرب کے سوا کچھ صادر نہیں ہوا اور نور اقرب میں بھی متعدد جہتیں نہیں ہیں۔ کیونکہ نور اقرب میں اگر کثرت ہو تو اس کا مرجع نور الانوار کی طرف ہے۔ نور اقرب کا تکثر نور الانوار کے تکثر کی طرف لے جاتا ہے۔ اور یہ محال ہے۔ پس اقرب بسیط ہیں اُس میں جہات کثیرہ نہیں ہیں۔ اور برزخوں میں کثرت ہے۔ تو اگر نور اقرب سے ایک ہی برزخ حاصل ہوا اور کوئی نور اُس سے نہیں حاصل ہوا۔ تو رُک جائیگا وجود یہیں پر اور کوئی شے انوار و اجسام سے حاصل نہوگی۔ کیونکہ جسم سے اس کا صدور محال ہے جیسے پہلے ثابت ہو چکا ہے۔ اور ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ برزخ بھی بہ کثرت ہیں۔ اور انوار مدبرہ

بھی اور اگر نور اقرب سے بھی ایک ہی نور مجرد پیدا ہوا۔ اور اسی طرح اس نور مجرد سے
ایک اور نور مجرد اور ان میں سے ایک نور میں بھی دوئی نہیں ہے۔ پس پیدا
نہ ہو سکیں گے برزخ کیونکہ وہ مرکب ہیں ہیولیٰ اور صورت سے ممتنع ہے اس کا
صدور ایسی شے سے جس میں دوئی نہیں ہے۔ پھر یہ کہ ان سب معلولات سے
ہر ایک نوری ہی ہے۔ تو اس کی نوریت کی حیثیت سے حاصل نہ ہوگا جوہر تاریک
(کیونکہ معلول ضرور ہے کہ مناسبت رکھتا ہو۔ علت سے بعض وجوہ سے
باوجودیکہ کوئی مناسبت نہیں ہے تاریک اور نور میں نور کی حیثیت سے۔
تو ضرور ہوا کہ نور اقرب سے ایک برزخ اور نور مجرد (دونوں) پیدا ہوں (کیونکہ اس کی
ذات میں دو اعتبار ہیں) فقر فی نفسہ (کیونکہ ممکن ہے فی نفسہ) اور غنی بالغیر یعنے اول سے
(کیونکہ نور اول واجب ہے) پس نور اقرب کو تعقل اپنے فقر کا ہے اور وہ ہیئت
ظلمانی ہے اس کے لئے اور وہ مشاہدہ کرتا ہے نور الانوار کا اور مشاہدہ کرتا ہے
اپنی ذات کا۔ کیونکہ اس کے اور نور الانوار کے درمیان کوئی پردا نہیں ہے۔ کیونکہ
پردے برزخوں اور تاریکیوں میں ہوتے ہیں۔ اور ابعاد میں اور نور الانوار اور انوار
مجرد کے لئے بالکلیہ نہ جہت ہے نہ بعد جو نور النور کو مشاہدہ کرے وہ اپنی ذات کو تاریک
پاتا ہے نور النور کی ذات کے قیاس سے۔ کیونکہ نور کامل غالب آتا ہے نور ناقص پر
لہذا نور الانوار کے جلال کے مشاہدہ سے اس کی ذات پر ظہور فقر اور تاریکی کا ہوتا ہے
بہ نسبت اُس ذات جلالی کے اس فقر و تاریکی کے مشاہدہ سے ایک ظلّ[۱] پیدا ہوتا
ہے۔ وہی برزخ اعلےٰ ہے۔ ایسا برزخ کہ اس سے بڑا کوئی برزخ نہیں ہے۔ اور
وہی تمام عالم پر محیط ہے جس کا ذکر ہو لیا ہے۔ اور نور اقرب اپنے غنا کے اعتبار سے
اور اس وجوب کے اعتبار سے جو اس کو نور الانوار سے ملا ہے۔ اور مشاہدۂ جلال
اور عظمت کے اعتبار سے اس کو حاصل ہوتا ہے۔ ایک نور مجرد دوسرا برزخ۔
پس برزخ مذکور اس کا ظل اور جو نور اس سے حاصل ہوا ہے اس کی ضوء اسی سے
ہے۔ اور ظل فقر کی تاریکی سے ہے۔ اور ہم ظل سے سوا اس کے کچھ مراد نہیں لیتے کہ

---

[۱] واحد ظل سایہ جمع اظلال۔ ۱۲

جو نور نہیں ہے بذات خود (بخلاف مشائین کے جو کہتے ہیں کہ ظلمت عدم نور ہے اس چیز سے جس کی شان سے نور ہو۔) ؎

قاعدہ۔ نور سافل اور نور عالی کے درمیان میں جبکہ حجاب نہیں ہے تو وہ عالی کو مشاہدہ کرتا ہے۔ اور اُس پر نور عالی کا اشراق ہوتا ہے۔ (جو انوار مجرد ہیں مادہ سے ان میں حجاب نہیں ہے کیونکہ حجاب خاصہ ابعاد جرمیہ کا ہے۔ اور انوار اس سے مجرد ہیں۔ لہٰذا ان میں سے ایک دوسرے کا حجاب نہیں ہے۔ بلکہ کل انوار سافلہ حتیٰ کہ نور ابعد جو سب سے اسفل ہے عالی کو مشاہدہ کرتا ہے حتیٰ کہ نور الانوار کا بھی مشاہدہ کرتا ہے۔ اور کل انوار عالیہ حتیٰ کہ نور الانوار کی شعاع کا بھی ان پر اشراق ہوتا ہے۔ کیونکہ نور کی طبیعت سے اشراق ہے ہر چیز پر جو قابل اور مستعد ہو۔ اسی طرح نور عالی سے سافل پر اشراق ہوتا ہے وہ اشراق جو عقلی اور دائمی ہے۔) ؎

پس نور اقرب پر نور الانوار کی شعاع کا اشراق ہوتا ہے۔ اگر کہا جائے کہ اس سے لازم آتا ہے کہ جہتیں نور الانوار کی کثیر ہو جائیں نور کے عطا کرنے سے اور اس پر اشراق ہونے سے (اور اسی طرح باقی انوار) جواب دیا جائے گا۔ ممتنع ہے کہ وہ موجب کثرت کا ہو۔ اور اس سے دو چیزیں وجود میں آئیں۔ (یعنے نور الانوار کی ذات مجرد سے دو چیزوں کا حاصل ہونا محال ہے۔) اور ایسا ہے بھی نہیں۔ کیونکہ اس سے یا تو وجود نور اقرب کا ہوا وہی اس کی ذات سے ہے فقط۔ اور اس کے انوار کا اشراق اُس پر (اور باقی انوار پر) قابل کی صلاحیت سے ہے۔ اور اس کے عشق سے ہے جو اُس کو نور الانوار سے ہے اور عدم حجاب کی جہتیں بہت ہیں۔ اور وہ قبول کرنے والوں کی استعدادیں ہیں۔ اور علت اس کی اُس کا قبول کرنا۔ اور ان کا عشق اور شرائط جیسے عدم حجاب کہ وہ شرط ہے عالی کے اشراق کی سافل پر۔ اور شے واحد سے جائز ہے کہ حاصل ہوں اختلاف احوال اور قوابل کے سبب سے اور ان کے تعدد سے متعدد اشیاء۔ ؎

قاعدہ:۔ جود فائدہ پہنچانا ایسی چیز کا جو مستفید کے لئے مناسب ہے بغیر کسی عوض کے[1] پس طلب کرنے والا حمد اور ثواب کا سوداگر ہے۔ اور ایسا ہی ہے

---

[1] ۔ اگر مفید اس غرض سے فائدہ پہنچائے کہ مستفید ہماری ستائش کریگا۔ یا ہم کو ثواب

وہ جو مذمت سے بچنا چاہتا ہو۔ اور اسی کے مثل۔ پس کوئی بخشش میں بڑھا ہوا نہیں ہے۔ اس ذات سے جو خود اپنی حقیقت ذات سے نور ہے۔ اور اس کا تجلی کرنا اور فیض لذاتہ ہے ہر چیز پر جو اس کی بخشش کو قبول کر سکتی ہو۔ اور ملک جل شانہ وہ ہے جس کے لیئے ہر شے کی ذات ہے اور اس کی ذات کسی کے لیئے نہیں ہے۔ اور وہ نور الانوار (جل شانہ جل جلالہ) ہے۔

قاعدہ: جب تم کو معلوم ہو چکا کہ ابصار[1] نہ صورت مرئی کے آنکھ میں انطباع کے سبب ہے اور نہ آنکھ سے خروج شعاع کے سبب سے ہوتا ہے۔ پس نہیں ہوتا ابصار مگر مقابلہ[2] سے مستنیر اور چشم سلیم کے نہ اس کے سوا (کیونکہ مقابلہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) پہنچے گا۔ یا یہ کہ مستفید ہماری مذمت سے باز رہے گا وہ مفید بذات خود نہیں ہے۔ بلکہ سوداگری کرتا ہے۔ یعنے کچھ دیتا ہے اور کچھ لیتا ہے۔ ۱۲۔

[1] (۱) انطباع مرئی فی العین (۲) خروج شعاع من العین۔ جب یہ دونوں قیاس باطل ہو گئے تو اب ابصار کا سبب سوا اس کے نہیں ہے کہ منیر اور مستنیر کا مقابلہ ہو۔ ۱۲۔

[2] قول مصنف پس نہیں ہے الا بسبب مقابلہ مستنیر کے الخ تم کو معلوم ہے کہ اس میں کیا بات ہے۔ اور ہمارا مذہب اس باب میں کیا ہے۔ اور طالب علم کے لیئے زیادہ واضح کرنے کے لیئے وجود محسوس جس حیثیت ا۔ وہ محسوس ہے ایک وجود رابطی اور حضور جمعی ادراکی ہے۔ نفس مدرکہ کے لیئے۔ جوہر مدرک کے پاس حاضر بذات خود نہیں ہوتا۔ مگر ایک علاقہ روحانی نفس مدرکہ کے ساتھ۔ مادہ جسمانی عالم اور حجاب اور تاریکی کے ساتھ ہے۔ اور اس کا وجود نفس الامری اپنی ذات کے لیئے غائب[a] ہے اور جو چیز اپنی ذات سے غائب ہے وہ غیر کے لیئے حاضر نہیں ہو سکتی۔ مگر ایسی صورتوں کے ذریعہ سے جو اس کی ذات پر زائد ہوں۔ پس ہر جسم سے حاضر بذات خود نفس کے پاس قوت مبصرہ کی جہت سے ایک جسم نورانی شعاعی ہے جو فائض ہوتا ہے نفس سے قوت مبصرہ پر۔ جیسے فیضان ضوء کا ہوتا ہے۔ مضئی[b] بالذات سے اور اس کو گھیر لیتی ہے نفس اس طرح جیسے فاعل مفعول کو گھیر لیتا ہے۔ اور قوت مبصرہ اس سے منفعل ہوتی ہے۔ ایک قسم کے انفعال کے ساتھ نہ یہ کہ اس میں حلول کیئے ہوئے ہو بلکہ اس طرح کہ اس کو تخصیص ہے اس کے وجود سے من جانب نفس کنارہ مثالی ... نفس کے جیسا کہ تخیئہ ... کے باب میں شیخ اشراق کا مذہب ہے۔ صرف اس قدر فرق ہے

[a] یعنے خود اس کو اپنا علم نہیں ہے۔

[b] مثلاً روشنی آفتاب سے۔

مستنیر کا آنکھ سے ہوتا ہے تو نفس میں۔ (ایک اشراق حضوری مستنیر کا پیدا ہوتا ہے اور انسان اُس کو دیکھتا ہے) ×

خیال[1] اور وہ مثالیں جو آئینوں میں نظر آتی ہیں۔ ان کا حال عنقریب آئیگا۔ ان کا کام اور ہے۔ (یہ دونوں مسئلے بہت مہتم بالشان ہیں۔ کیونکہ یہ صورتیں نہ کسی مکان میں ہیں نہ جہت میں۔ اور نہ ذی وضع ہیں (قابل اشارہ حسی) اور نہ کسی موضوع یعنے جسم میں ہیں۔ ان کا مفصل بیان عنقریب ہوگا) اور حاصل مقابلہ کا رجوع اس امر کی طرف ہے کہ باصر (ناظر) اور مبصر میں کوئی حجاب نہو (نہ بہت دور ہو نہ بہت نزدیک ہو) کیونکہ بہت نزدیکی رویت کی مانع اس لیئے ہے کہ روشن اور نورانی ہونا مرئی (جو چیز دیکھی جائے) کی شرط ہے۔ پس دو نوروں کا ہونا ضروری ہے۔ نور دیکھنے والے کا اور نور اُس چیز کا جو دیکھی جائے۔ اور غلاف چشم کی اندرونی سطح جب آنکھ بند ہو اس صورت میں روشنی نہیں تصور کی جاسکتی باہر کی روشنی سے اور نہ آنکھ میں ایسی روشنی ہے جو پوشش چشم کی اندرونی سطح کو روشنی دے۔ پس دکھائی نہیں دیتا بوجہ روشنی نہ ہونے کے اسی لیئے ہر قرب مفرط مانع ہے روشن ہونے سے۔ ×

بعد مفرط (بہت دوری) حکم میں پردے کے ہے بہ سبب کمتر ہونے مقابلہ کے۔ مستنیر اور نور جب کبھی نزدیک ہو تو مشاہدہ کے لیئے بہت مناسب ہے۔ جب تک نور اور نور لینے والا دونوں موجود رہیں (یعنے بہت ہی قریب نہ ہوجائے۔ یہ نزدیکی مشاہدہ کے لیئے مناسب نہیں ہے۔) ×

قاعدہ :۔ دوسرا اشراقی (اس بیان میں کہ مشاہدہ نور کا جدا ہے اس نور کی شعاع کے اشراق سے جو اشراق مشاہدہ کرنے والے پر ہے) تیری آنکھ مشاہدہ کرتی ہے (اُن چیزوں کا جو دیکھی جاتی ہیں مثلاً آفتاب کا) اور آنکھ پر شروق

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)۔ کہ ابصار واضح تر ہوتا ہے۔ اور احتیاج مادہ مخصوصہ کے حضور کی اس صورت میں زیادہ تر ہے۔ اور بعض شرائط[2] کی جب تک نفس اس عالم میں تخیل کے ہے۔ لیکن آخرت میں کوئی فرق تخیل اور ابصار میں[3] نہیں ہے۔ وہاں غیب بھی شہادت ہے۔ اور علم عینی حاصل ہوتا ہے۔ تعلیقات ملا صدرا۔ ۱۲

[1] مثل قرب یا بعد معتدل [illegible] غیرہ ۱۲
[2] [illegible]
[3] [illegible] ہونے میں [illegible]

(وقوع) شعاع کا ہوتا ہے چمکنے والی چیزوں سے وقت مشاہدہ کے (یعنے آنکھ دیکھتی ہے آفتاب کو اور آفتاب کی روشنی آنکھ پر پڑتی ہے) وقوع شعاع کا آنکھ پر شعاع کی حیثیت سے ہے۔ اور مشاہدہ آفتاب کا نہیں ہوتا مگر سامنت (آمنے سامنے ہونے) سے آنکھ کی بہت بڑی مسافت سے جہاں آفتاب ہے جس کی طرف پہلے اشارہ ہو چکا ہے۔ (یعنے مباحث رویت میں کہ انطباع کی وجہ سے نہیں ہے تاکہ مشاہدہ آنکھ کی حیثیت سے ہو) اگر آنکھ کی پوشش نوری ہوتی یا آفتاب قریب ہوتا جیسے پوشش چشم ہے تو ضرور شعاع اور مشاہدہ زیادہ ہو جاتا۔ جیسے اس سے پہلے قاعدہ میں بیان ہو چکا ہے کہ مستنیر جتنا نزدیک ہوگا مشاہدہ کے لیئے مناسب تر ہوگا۔؟

فصل:۔ اس بیان میں کہ نور عالی غالب ہے سافل پر۔ اور سافل عاشق ہے عالی پر۔ نور سافل محیط نہیں ہو سکتا نور عالی پر۔ کیونکہ عالی اپنی نوریت کی شدت سے اُس پر غالب آجاتا ہے۔ مگر ایسا نہیں ہے کہ نور سافل ایسا مغلوب ہو کہ نور عالی کا مشاہدہ نہ کر سکے۔ انوار کثرت سے ہیں۔ ہر عالی کو سافل پر غلبہ ہے اور سافل کو عالی کا شوق ہے۔ اور نور الانوار جملہ موجودات پر قاہر[1] ہے۔ اور وہ اپنے سوا کسی کا عاشق نہیں ہے۔ اور وہ اپنی ذات کا عاشق ہے کیونکہ اس کا کمال خود اس پر ظاہر ہے۔ اور وہ کل اشیاء سے جمیل تر ہے۔ اور سب سے کامل تر ہے۔ اور اس کا ظہور اپنی ذات پر ہر شے کے ظہور سے بقیاس غیر کے اور اپنی ذات کے بڑھا ہوا ہے اور بالکل پورا ہے۔؟

مسئلہ لذت والم

لذت نہیں ہے مگر شعور ایسے کمال کا جو حاصل ہو کمال اور حصول کی حیثیت سے (معلوم ہو کہ لذت والم کا شعور اور ان کو ایک دوسرے سے تمیز کرنا امر بدیہی وجدانی ہے۔ کیونکہ ہم اکل و شرب وغیرہ میں ایک حالت مخصوص پاتے ہیں

---

[1] قہر فلسفہ میں غضب اور غصہ کے معنے نہیں رکھتا بلکہ قہر کے معنے قوتوں کو قبضہ اور تصرف میں رکھنا۔ باری تعالےٰ جل شانہ کا ایک نام قاہر ہے۔ اس کے یہی معنے ہیں۔ جو اس فصل میں بیان ہوئے ہیں۔ ۱۲۔

اور یہی لذت ہے۔ اور چوٹ سے یا تفرق اتصال سے کسی عضو میں ایک دوسری
حالت پلٹتے ہیں۔ اور یہ الم ہے۔ اور جبکہ کھانے سے جو حالت ہوتی ہے وہ پینے
کی حالت سے جداگانہ ہے۔ اگرچہ دونوں میں لذت ہونے میں اشتراک ہے۔
پس جو امر مشترک ہو وہ بعینہ لذت کی ماہیت ہے۔ اور لذت کی ماہیت پر یہاں
اس لیئے مصنفؒ نے آگاہ کیا ہے تاکہ نظر علمی سے یہ بیان کیا جائے کہ لذت
نور الانوار کی تمام لذتوں سے بھرپور ہے۔ اور لذت کی ماہیت میں جن اُمور کا
اعتبار کیا گیا ہے ایک ان میں سے شعور ہے۔ کیونکہ جس کو شعور نہیں ہے اس کو
لذت نہیں ہے۔ دوسرا امر کمال ہے۔ اور وہ ایسا امر ہے جس کی شان سے
ہے کہ کسی شے کے لیئے ہو جب وہ شے اس کے لائق ہو۔ اور اس کی صلاحیت
رکھتی ہو۔ کیونکہ ہر شے کا شعور لذت نہیں ہے۔ بلکہ کمال کا شعور لذت ہے۔ تو
تیسرا امر حاصل ہے۔ کیونکہ شعور مطلق کمال کا لذت نہیں ہے۔ بلکہ ایسا کمال
جو حاصل ہو۔ چوتھے کمال کی حیثیت اس لیئے کہ اگر ادراک حصول کمال کا ہو اس
جو اعتقاد اپنی کمالیت کا نہ رکھتا ہو تو وہ لذت نہیں ہے۔ پانچواں امر یہ کہ اس کو
حاصل ہو۔ کیونکہ محض ادراک لذیذ کا لذت نہیں ہے۔ بلکہ جب تک ادراک
اس کے حصول کا ملتذ کو نہو) جو وصول کمال سے غافل ہو اس کو لذت نہیں ہوتی
جیسے بیان ہو چکا ہے۔ ہر لذت بقدر کمال اور ادراک کمال کے ہوتی ہے۔ اور کوئی
اکمل اور اجمل نور الانوار سے نہیں ہے۔ اور نہ اپنی ذات کے لیئے۔ اور نہ غیر کی ذات
کے لیئے۔ اس سے زیادہ کون ظاہر تر ہے۔ پس کوئی لذت اُس کی لذتوں سے
بڑھی ہوئی نہیں ہے۔ اور وہ اپنی ذات پر عاشق ہے فقط۔ اور خود اپنا معشوق ہے
اور دوسروں کا بھی معشوق ہے۔ اور نور ناقص کی ماہیتؔ میں عشق نور عالی کا داخل
ہے۔ اور نور عالی کی کنہ ماہیت میں غلبہ نور سافل پر ہے۔ اور جس طرح زیادہ نہیں
ہوتا ظہور نور الانوار اپنی ذات کے لیئے (کیونکہ ظہور اس کی ذات پر زائد نہیں ہے

لہ۔ مصنفؒ نے لفظ سنخ لکھا ہے جس کے معنے جڑ بنیاد کے ہیں۔ ہم نے کنہ ماہیت
ترجمہ کیا ہے۔ ۱۲ مترجم

نہ ظہور اُس کا کوئی جز ہے نہ اس کے لوازم سے ہے) اسی طرح اس کی لذت اور عشق اپنی ذات کا زیادہ نہیں ہوتا۔ اور جس طرح اندازہ نہیں کیا جا سکتا دوسرے انوار کا نورالانوار کے ساتھ نوریت کی شدت میں کہ کال غیر متناہی ہیں۔ اسی طرح دوسروں کی لذت اور عشق کا اس کی لذت اور عشق سے جو بذات خود اس کو اپنی ذات سے ہے۔ قیاس نہیں ہو سکتا۔ اور عشق اور اشیا اور ان کا تلذذ سوائے نورالانوار کے اور دوسری اشیاء کے ساتھ جیسے عشق اور لذت نورالانوار کے ساتھ ہے۔ پس انتظام وجود کا بالکل محبت سے ہے۔ یعنی ہر نور سافل کو اپنے مافوق سے عشق ہے۔ اور عالی کو سافل پر غلبہ حاصل ہے عنقریب مذکور ہوگا تتمہ اس بیان کا جب انوار کی کثرت بیان ہوگی اور اس کثرت کو نظام اتم (کیونکہ جہات اور اشراقات عقلیہ بکثرت ہو جائیں گے۔ اور اُن کی باہمی نسبتوں سے بکثرت عالم پیدا ہوں گے۔ اور ان کا انتظام پورے طور سے ہوگا۔ اور یہ سب عالم ملکے گویا ایک عالم ہو جائیگا جس کی تالیف اور ترتیب محکم ہوگی۔)

فصل:۔ پس نور اقرب مشاہدہ کرتا ہے نورالانوار کا اور نورالانوار کے نور کا نور اقرب پر شروق ہوتا ہے۔ اور نور اقرب کو نورالانوار سے محبت ہے۔ اور نور اقرب کو جو محبت اپنی ذات سے ہے وہ نورالانوار کی محبت سے مغلوب ہے۔

فصل:۔ (اس بیان میں کہ مجردات سے بعض کا اشراق بعض پر اس طرح نہیں ہے کہ نور شارق سے کوئی شے جدا ہوتی ہو۔) اشراق نورالانوار کا انوار مجردہ پر اس طرح نہیں ہے کہ کوئی شے منفصل ہو۔ جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔ بلکہ وہ نور شعاعی ہے جو حاصل ہوتا ہے۔ نور مجرد میں اس مثال کے موافق جو آفتاب کے بیان میں مذکور ہوئی۔ یہ نور اس کو حاصل ہوتا ہے جو اس نور کو قبول کرتا ہے۔ مثلاً زمین کو جب مقابلہ ہوتا ہے تو عقل مفارق نوری شعاعی ہیئت اس کو پہنچاتی ہے پس نسبت نورالانوار کی انوار مجردہ سے عالم عقلی میں وہی ہے جو کہ عالم جسمانی میں آفتاب کو نسبت ہے زمین سے جس طرح زمین آفتاب کی شعاعوں کو قبول کرتی ہے جبکہ حجاب مابین نہو اسی طرح انوار مجردہ نورالانوار کی شعاعوں کو حاصل کرتے ہیں۔ جبکہ حجاب مابین نہیں ہے۔ اور جس طرح زمین آفتاب کے نور سے

روشن ہو جاتی ہے اسی طرح انوار مجردہ نور الانوار کے نور سے منور ہیں) اور مشاہد اور امر ہے۔ (اور نور الانوار کا اشراق نور مجرد پر اور ہے) جیسے ہم نے مثال سے بیان کیا۔ (کہ آفتاب کے نور کا آنکھ کو روشن کرنا اور ہے اور آنکھ کا آفتاب کو دیکھنا اور ہے۔) پس جو نور کہ نور مجرد کو نور الانوار سے حاصل ہوتا ہے وہ نور سانح کے نام سے مخصوص ہے۔ (لیکن یہ اصطلاح پوری نہیں اترتی اس لیئے اس کو کبھی انوار مجردہ کے اشراقات کے لیئے بھی استعمال کرتے ہیں جو بعض سے بعض پر ہوتے ہیں۔) اور وہ نور عارض ہے (انوار مجردہ کو عارض ہوتا ہے۔ ان کی حقیقت میں داخل نہیں ہے۔) نور عارض دو قسم ہے اجسام میں جو نور ہوتا ہے اور انوار مجردہ میں جو نور ہوتا ہے۔ ؏

فصل:۔ (اس بیان میں کہ کثرت کیوں کر صادر ہوتی ہے واجب تعالیٰ سے اور اس کی ترتیب) ؏

نور اقرب سے (یعنے عقل اول) جب حاصل ہوا برزخ (یعنے فلک اعلیٰ) اور نور مجرد (عقل ثانی) اور اس نور مجرد (ثانی) سے ایک اور نور مجرد (عقل ثالث) اور ایک برزخ (یعنے فلک ثوابت) پس اگر اس طرح فرض کیا جائے جیسا کہ مشائی کہتے ہیں یعنے ہر عقل سے ایک اور عقل اور ایک فلک حاصل ہو۔ یہاں تک کہ حاصل ہو جائیں نو آسمان اور عالم عنصری اور یہ بھی تم کو معلوم ہے کہ انوار کی ترتیب کا سلسلہ واجب النہایت ہے۔ پس منتہی ہوگا یہ سلسلہ (جانب نزول میں) ایسے نور مجرد پر جس سے کوئی نور مجرد حاصل نہو۔ اور جبکہ ہم نے موافق کیا اثیریات میں یعنے ساتوں آسمانوں سے ہر ایک میں ایک ستارہ (یعنے ساتوں سیارے) اور کرۂ ثوابت میں اس قدر ستارے ہیں جن کا حصر انسان سے نہیں ہو سکتا۔ پس ضرور ہوئی ان اشباح کے لیئے کثرت سے اُن کی کہ متعدد جہات ہوئے جن کا حصر ہم سے نہیں ہو سکتا۔ پس معلوم ہوا کہ کرۂ ثوابت نور اقرب سے نہیں حاصل ہوا ہے اس لیئے کہ جہات اقتضاء جو فلک اقرب میں ہیں اس کے لیئے وفا نہیں کرتے کواکب ثابتہ کی تعداد کثیر سے۔ تو یہ آسمان آٹھواں اگر عقول عالیہ میں سے کسی سے حاصل ہو تو اس عقل عالی میں جہات کثیرہ نہیں ہیں

خصوصاً ایسے شخص کے نزدیک جو یہ مانتا ہو کہ ہر عقل میں ایک جہت وجوب ہے
اور ایک جہت امکان اس کے سوا نہیں ہے (یہ بعض حکما کی رائے ہے۔ اور
بعض کے نزدیک تین جہتیں ہیں وجوب بالغیر۔ امکان فی نفسہ۔ اور ماہیت
وجوب کے تعقل سے ایک عقل کی موجب ہوگی۔ و تعقل سے امکان اور اپنی
ہستت کے ایک فلک کی موجب ہوگی۔ اور ماہیت کے تعقل سے ایک
نفس کی موجب ہوگی۔) اگر یہ مانیں کہ فلک ثوابت سوافل سے حاصل ہوا ہے
تو یہ کیوں کر متصور ہو سکتا ہے کہ برزخ اس کا بڑا ہو۔ اور اس میں زیادہ ستارے
ہوں۔ بہ نسبت سافل کے[1] اور اس مفروض سے محالات نکلتے ہیں۔ مشائیوں کے
اس قیاس سے ہمیشہ کے لیئے یہ ترتیب نہیں چلتی۔ (کہ نو آسمان عقول عشرہ سے
ترتیب وار حاصل ہوتے ہیں) اور ہر ستارہ جو فلک ثوابت میں ہے اس کے
ساتھ تخصیص ایک موضع اور وضع کی ہے۔ اور یہ دونوں متعین ہیں۔ اور ضرور
ہے ان کے لیئے ایک اقتضا جو مقتضی اس تخصیص کا ہو۔ محال ہے کہ یہ تخصیص
فلک ثوابت کے اقتضا سے ہو۔ اس لیئے کہ وہ بسیط ہے اور اس کی نسبت تمام مواضع سے برابر ہے۔ اگر
یہ بھی مان لیں کہ تمام ستارے نوعاً متفق ہیں تو بھی موضع اور وضع کی خصوصیت کی علت ہوگی
اور اگر مختلف النوع مانیں تو محال ہونا اور بھی ظاہر ہے۔

جبکہ انوار قاہرہ یعنے وہ جو مجرد ہیں برزخ اور علائق سے زیادہ ہیں دس
بیس اور سو دو سو اور ان میں سے بعض وہ ہیں جن سے کوئی برزخ مستقل نہیں
حاصل ہوتی۔ (بلکہ غیر مستقل یعنے کوکب حاصل ہوتا ہے جو فلک میں مرکوز یعنے جڑا
ہوا ہے) کیونکہ برزخ مستقلہ یعنے افلاک کی تعداد کمتر ہے کواکب سے۔ اور یہ
قواہر کثیرہ باوجود اپنی کثرت کے مرتب ہیں حاصل ہوتا ہے نور اقرب سے دوسرا
اور دوسرے سے تیسرا اور اسی طرح چوتھا اور پانچواں یہاں تک کہ تعداد کثیر ہو۔ اور
ہر ایک ان میں سے مشاہدہ کرتا ہے نور الانوار کا اور واقع ہوتی ہے اس پر شعاع
نور الانوار کی اور انوار قاہرہ کا نور ایک سے دوسرے پر منعکس ہوتا ہے اور

[1] یعنے علت سے معلول بڑھ جائے۔ ۱۲۔

ہر ایک جو رتبہ میں بلند تر ہے وہ اپنے سے نیچے رتبہ والے پر اشراق کرتا ہے اور ہر سافل قبول کرتا ہے۔ شعاع نورالانوار کی اپنے مافوق کے توسط سے یہاں تک کہ دوسرا قاہر نور سانح کو قبول کرتا ہے۔ یعنے وہ شعاع جو اس پر نورالانوار سے نازل ہوتی ہے۔ دو مرتبہ ایک مرتبہ بغیر واسطہ کے اور دوسری مرتبہ واسطہ سے نور اقرب کے اور تیسرا یا ۴ مرتبہ نورالانوار سے بلا واسطہ اور نور اقرب سے بلا واسطہ اور چوتھا آٹھ مرتبہ چار مرتبہ اپنے سابقی کے انعکاس سے یعنے تیسرے سے اور دو مرتبہ دوسرے سے اور ایک مرتبہ نورالانوار سے اور ایک مرتبہ نور اقرب سے بغیر واسطہ اور اسی طرح دگنا چوگنا ہوتا جاتا ہے۔ کیونکہ انوار عالیہ اور سافلہ میں حجاب نہیں ہے۔ اور نہ نورالانوار ہی سے حجاب ہے کیونکہ حجاب خاصہ ابعاد کا ہے۔ اور برزخ کے شغلوں سے ہے۔ (اسی طرح تضاعف بہت بڑی تعداد تک پہنچتا ہے) مع اس امر کے کہ ہر نور قاہر مشاہدہ کرتا ہے نورالانوار کا اور مشاہدہ او شروق جداگانہ ہیں۔ اور فیض شعاع کا جو کہ معلوم ہو چکا ہے۔ پس جب تضاعف انوار سانحہ کا ہوا اس طرح سے تو کس طرح ہوگا حال کثرت کا مشاہدہ سے ہر عالی کے اور اشراق سے اس کے نور کے سافل کے سافل پر بغیر واسطہ اور با واسطہ انعکاس جو دوہرا چوہرا ہوتا جاتا ہے۔ پھر معلوم ہو کہ برزخی شعاعیں (یعنے جسمانی عرضی) جب کسی برزخ پر پڑتی ہیں تو شدت سے نور زیادہ ہو جاتا ہے اعداد کے بڑھنے سے اور ایک ہی محل پر جمع ہو جاتا ہے۔ لیکن اس میں عدد سے تمیز نہیں ہو سکتی۔ بلکہ علل سے تمیز ہوتی ہے۔ جیسے شعاعیں چراغوں کی ایک دیوار پر (سب کی روشنیاں حقیقت میں جداگانہ ہیں) پس واقع ہوتا ہے سایہ ایک سے اگرچہ دوسرے

۱؎ - یعنے عقل دوم - ۱۲-

۲؎ - ایک مرتبہ خود نورالانوار سے اور دوبارہ بواسطہ ثانی سہ بارہ نور اقرب سے اور چوتھی مرتبہ انعکاس سے - ۱۲-

۳؎ - جیسے پچاس بتی کی قوت کا لیمپ کم روشنی رکھتا ہے چار سو بتی کے لیمپ سے - ۱۲-

باقی رہیں۔ (اگر ایک ہی سے جو روشنی ہوتی وہی بعینہ دوسرے سے بھی ہوتی تو ایسا نہ ہوتا) اور یہ مثل اس اشتداد کے نہیں ہے جو کہ ایک یا دو مبدؤں سے ہوتا ہے (جیسے پانی کا گرم ہونا آگ سے یا مثلاً آگ سے اور آفتاب سے) یہ شدت مبدؤں کے زوال کے بعد باقی رہتی ہے۔ (جیسے پانی کی حرارت اور شعاعیں چراغوں کے زوال کے بعد نہیں باقی رہتیں۔) اور نہ یہ مثل اجزاء معلول علت واحدہ کے ہے جیسا کچھ ہو (یعنے یہ واحد کیونکہ مثل اجزاء علت بیت کے نہیں اس لئے کہ کئی چراغ بالنسبۃ دیوار کی روشنی کے اجزاء ایک علت کے ہیں۔ لیکن روشنی ایک کے فنا ہونے سے نہیں جاتی بظاہر بخلاف مکان کے کہ وہ مرکب ہے کئی جزوں سے اور ایک جزء کے فنا ہونے سے فنا ہو جاتا ہے۔

کبھی مثل دو شوقوں کے جو دو شیئوں سے ہوں ایک ہی محل میں جمع ہو جاتے ہیں انوار میں (جیسے جمع ہوتے ہیں اجسام میں) لیکن برزخ کو کوئی علم کسی اشراق کی زیادتی نہیں ہوتا۔ بخلاف اس کے جب اشراقات متعدد ایک زندہ شے پر ہوں جس کی ذات اس سے غائب نہیں ہے۔ اور نہ اس چیز سے غائب ہے جس کا اشراق اس پر ہوتا ہے۔ اور نہ ہر ایک سے جو زیادہ ہوتا ہے۔ اس سے غائب[1] ہے پس جو قواہر مترتب ہیں ان کو عدد کثیر حاصل ہوتا ہے بعض سے بعض کو باعتبار مشاہدات کی اکائیوں کے اور باعتبار عظمت اس کی شعاعوں کے جو کامل اشراقات کی اکائیاں ہیں اور وہ قواہر اصول اعلیٰ ہیں۔ پھر حاصل ہوتے ہیں۔ ان اصول سے بہ سبب جہات کی ترکیبوں کے (جو کہ فقر اور استغنا ہے) اور اُن کے مشارکات کے (یعنے مشارکات ان جہات کے اور ان کے مناسبات کے حصول انوار عقلیہ کے اقتضاء سے طرف جہات عقلیہ کے اور مشارکات اور مناسبات جو ان کے مابین ہیں۔) جیسے مشارکت جہت فقر کی شعاعوں کے ساتھ اور اسی طرح سے بہ سبب مشارکت جہت استغناء کے شعاعوں کے ساتھ اسی مشارکت سے جہت فقر ان کے ساتھ اور اسی طرح مشارکت سے جہت محبت کی ان کے ساتھ اور بہ مشارکتوں سے ایک قاہر کی

---

[1] یعنے زندہ نور کو اپنا علم ہوتا ہے اور زیادتی کا اور جو شے فائض ہو۔ ۱۲

شعاعوں کے ایک ایک کے ساتھ اور مشارکتوں سے انوار قاہرہ کے اور ان کے مشابہات سے اور مشارکتوں سے اُن کی جوہری ذاتوں کے اور مشارکتوں سے بعض شعاعوں سے ایک کے دوسرے کی بعض شعاعوں کے ساتھ اعداد کثیر (ان اعداد کی کوئی حد نہیں ہے۔ کیونکہ ہر جہت سے بالفراد ایک شے حاصل ہوتی ہے اور مشارکت سے ہر نور کے ان کی کسی جہت کے ساتھ ایک شے حاصل ہوتی ہے اور اسی طرح دو نوروں یا تین یا چار و علیٰ ہذا القیاس جتنی تعداد زیادہ ہو ایک شے حاصل ہوتی ہے اور یہی حکم ہر جہت کا ہے مناسبات کے ساتھ جو ان کے درمیان ہیں) اور مشارکتوں سے سب کی شعاعوں کے خصوصاً ضعیف اور نیچے مرتبہ کی سب میں جہت فقر کے ساتھ ثوابت حاصل ہوتے ہیں جن کا میں نے ذکر کیا تھا۔ اور صورتیں ثوابت کی مناسبت رکھتی ہیں باعتبار بعض کی شعاعوں کے بعض کے ساتھ اور مشارکت سے شعاعوں کی جہت استغنا اور قہر اور محبت عجیب مناسبتوں سے درمیان شدید اور کامل شعاعوں کے باقیوں کے ساتھ حاصل ہوتے ہیں انوار قاہرہ ارباب اصنام نوعیہ فلکیہ اور طلسمات بسائط اور مرکبات عنصریہ کے اور جو کچھ ما تحت کرۂ ثوابت کے ہے (خواہ اجسام علوی ہوں خواہ سفلی خواہ بسیط ہوں خواہ مرکب ہوں) پس مبدء ہر ایک کا ان طلسمات سے نور قاہر ہے اور وہی صاحب طلسم ہے۔ اور نوع قائم نوری ہے (اور اسی کا نام مثل افلاطونیہ ہے) اور ارباب طلسمات اس موافقت سے کہ وہ ما تحت اقسام محبت کے ہیں اور قہر اور اعتدال کے اپنے مبادی کے ساتھ کواکب میں اختلاف سعد اور نحس کا ہے (مثلاً مشتری اور زہرہ سعد ہیں۔ مریخ اور زحل نحس ہیں۔ عطارد معتدل ہے۔) ش

انواع نوریہ قاہرہ اپنے اشخاص سے مقدم ہیں۔ (یعنے اپنے طلسمات سے جو اس عالم میں ہے) یہ تقدم عقلی ہے (کیونکہ وہ علت ہونے سے اور بالذات بھی مقدم ہیں۔) اور امکان[1] اشرف کے اقتضاء سے ہے وجود انوار نوریہ مجردہ کا کیونکہ وہ اشرف ہیں۔ (اجسام کی نوعوں سے کیونکہ انوار نوریہ مجرد ہیں مواد سے

[1] مسئلہ امکان اشرف۔ اس کا ذکر مفصلاً آگے آنے والا ہے۔ ۱۲

مسئلہ بحث در اتفاق

اور جب اشرف موجود ہے تو واجب ہے کہ اشرف پہلے ہی سے موجود ہو اس کو ہم ثابت کریں گے قاعدہ امکان اشرف میں) انواع اور علل اُن کے محض اتفاقات سے نہیں ہیں۔ (کیونکہ اتفاق نہ دائمی ہوتا ہے نہ اکثری۔ اور یہ انواع ہمارے پاس موجود ہیں اور وہ محفوظ ہیں کبھی نہیں بدلتے) کیونکہ انسان سے غیر انسان نہیں پیدا ہوتا۔ اور گندم[1] سے سوا گندم کے۔ پس انواع جو محفوظ ہیں ہمارے پاس وہ مجرد اتفاق سے نہیں ہیں (کیونکہ امور دائم او رثابت ایک ہی نہج پر منتہی نہیں ہوتے محض اتفاقات میں) ؎

اور نہ مجرد تصورات نفوس کے جو حرکت دینے میں فلک کو اور ان کے غایات سے (جیسا کہ بعض کا قاعدہ ہے کہ نفوس فلکیہ کے تصور سے انواع پیدا ہوتے ہیں) کیونکہ تصورات نفوس کے اوپر کی طرف سے ہیں۔ کیونکہ ان کے لیئے علتوں کا ہونا ضروری ہے۔ ؎

اور جس کو نامزد کیا ہے عنایت (یعنے تعقل کرنا نور الانوار کا وجود کو بنا بر ماہیت وجود اور اس تعقل کو وہ موجودات کی علت قرار دیتے ہیں یعنے حکماء مشائین) اس کو ہم عنقریب باطل کر دیں گے (نہیں ہے علت ان انواع کی جو ہمارے عالم میں محفوظ ہیں وہ چیز جس کا نام عنایت رکھا ہے۔ اور نہ نقش صورتوں کا عقول مجردہ میں اسی کی طرف مصنفؒ نے اشارہ کیا ہے) اور صور نوعیہ کا نقش ہونا مجردات قاہرہ میں ایسی صورتیں جو مطابق ماتحت کے ہوں صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ مجردات اپنے ماتحت سے منفعل نہیں ہوتے (عالی سافل سے منفعل نہیں ہوتا بلکہ امر بالعکس ہے۔) اور نہ وہ صورتیں جو عارض ہوتی ہیں بعض مجردات کو حاصل ہوتی ہیں۔ ایسی صورتوں سے جو عارض ہوں دوسرے مجردات کو۔ کیونکہ یہ مفروض منتہی ہوتا ہے نور الانوار میں کثرت کی تجویز پر (جس سے وہ ذات عالی برتر ہے) ؎

پس ضرور ہوا کہ ہو نوع ان انواع کی قائم بذات خود ثابت غیر متغیر عالم نور میں۔ جو کہ رب النوع ہے (اور یہی رب النوع مدبر ہے ان انواع کا اور انکا حافظ ہے اور فائض کرتا ہے ان کے مناسب ہیئتیں۔ مثلاً بہت سے رنگ عجیب قسم کے

[1] گندم از گندم بروید جو ز جو۔ از مکافات عمل غافل مشو۔ ۱۲

طاؤس کے پروں میں علت ان کی طاؤس کا رب النوع ہے۔ نہ کہ اختلاف پروں کے مزاجوں کا جیسے مشائین کہتے ہیں۔ کیونکہ ان کی دلیل اس بات پر نہیں ہے اور ان کو یہ قدرت ہے کہ ان رنگوں کے اسباب کا تعین کرسکیں۔ پس حکم مثل ان احکام کے بغیر مراعات کسی قانون کے جو محفوظ اور مضبوط ہو صحیح نہیں ہے۔) یہ بھی تصور کیا جاسکتا ہے کہ انوار قاہرہ متکافی (یعنے ایک دوسرے کی علت ہیں) نورالانوار سے دفعتہً بلا ترتیب موجود ہوگئے ہوں۔ کیونکہ ذات واجب تعالےٰ میں کثرت کا تصور نہیں ہو سکتا۔ (جبکہ تم سمجھ چکے ہو کہ ایک سے ایک پیدا ہو سکتا ہے) ضرور ہے کہ متوسطات طولاً مرتب ہوں۔ (مراد یہ ہے کہ انوار قاہرہ میں سے اعلیٰ ادنی کی علت ہے۔ نہ کہ ان میں تکافو ہو یعنے اعلیٰ ادنی کی علت ہو اور ادنی اعلی کی علت ہو۔) ؎

قواہر عالیہ جو اس طرح مرتب ہیں (یعنے متوسطات مذکورہ) اصحاب اصنام جو باہمی مکافات رکھتے ہوں نہیں ہیں۔ بلکہ اصحاب اصنام جو متکافی ہیں وہ اعلیٰ قواہر سے موجود ہوئے ہیں۔ اور ان کا تاثر ان شعاعوں کی مناسبت سے ہے جو قواہر عالیہ سے پہنچی ہیں اور اصحاب طلسمات نوریہ سے ایک کو دوسرے پر جو کچھ فضیلت ہے یا جو کچھ نقص ہے وہ ان شعاعوں کے کمال یا نقصان کے سبب سے ہے جو اُن کو پہنچی ہیں۔ اور ایسا ہی کمال اور نقص طلسمات میں بھی واقع ہے۔ مثلاً بعض نوع دوسری نوع پر مسلط ہے۔ من وجہ نہ من جمیع الوجوہ (مثلاً انسان شیر پر من وجہٍ مسلط ہے اور شیر انسان پر دوسری وجہ سے من وجہٍ مسلط ہے۔ اور یہی حال جمیع انواع جسمیہ کا ہے) ؎

قواہر عالیہ خود اصنام نہیں ہیں۔

اگر ہوتیں وہ ترتیبیں جو جسم میں ہیں افلاک کے مابین جو اوپر سے مترتب ہیں تو ہوتا مریخ اشرف آفتاب سے اور زہرہ سے مطلقاً۔ ایسا نہیں ہے بعض کا ستارہ بڑا ہے اور بعض کا فلک بڑا ہے۔ اور ان میں تکافو بعض وجوہ سے ہے۔ تو ان کے ارباب یعنے اصحاب اصنام میں بھی تکافو ہے بعض وجوہ سے اور مناسب فضیلتیں جو دائمی ہیں اس کے مثل (آثار و احوال) اتفاقات پر مبنی نہیں ہیں۔ بلکہ علتوں کے مرتبہ کی جہت سے ہیں۔ ؎

انوار مجردہ منقسم ہیں انوار قاہرہ میں ان کو کوئی علاقہ برزخوں سے نہیں ہے

نہ انطباع سے۔ نہ تصرف سے اور انوار قاہرہ میں انوار قاہرہ اعلیٰ ہیں (۱ور یہ طبقہ طولی ہے مرتب ہے اوپر سے نیچے کی جانب ایک سے دوسرے کو فیض پہنچتا ہے ان سے کوئی جسم نہیں حاصل ہوتا کیونکہ اُن کی نوریت شدید ہے اور ان کے جوہر قوی ہیں اور ان کو وحدت حقیقی ... سے ... سبب سے اور ان میں جہت ظلمانی بہت ہی کم ہے۔ اگر ہر ایک سے ایک جسم حاصل ہوتا تو اجسام کی ترتیب بھی مثل ان کی علتوں کی ترتیب کے بغیر تکافو کے ہوتی۔ اور لازم باطل ہے پس ملزوم بھی مثل اس کے باطل ہے۔) ؎

انوار قاہرہ سوریہ۔

دوسری قسم انوار مجردہ کی انوار قاہرہ سوریہ ہے وہ ارباب اصنام ہیں (اور یہ طبقہ عرضیہ ہے ان میں تکافو ہے۔ اور یہ مرتب نہیں ہیں اوپر سے نیچے کی طرف یہ ارباب اصنام نوعیہ ہیں۔ یعنے جسمانیہ اور ان کی بھی دو قسمیں ہیں ایک قسم حاصل ہوتی ہے مشاہدات سے اور دوسری) اشراقات سے اور یہ دونوں حاصل ہوتے ہیں طبقہ طولیہ سے۔ اور چونکہ جو انوار حاصل ہوتے ہیں مشاہدات سے وہ اشرف ہیں اُن سے جو حاصل ہوتے ہیں اشراقات سے اور عالم مثالی عالم حسی سے اشرف ہے۔ واجب ہوا صادر ہونا عالم مثال کا ان انوار مشاہدیہ سے اور عالم حس اشراقیہ سے۔ اشرف علت ہے اشرف کی اور اخس علت ہے اخس کی اور ان دونوں عالموں میں تکافو ہے۔ کیونکہ جو کچھ عالم حس میں موجود ہے خواہ افلاک ہوں خواہ کواکب خواہ عناصر خواہ مرکبات اور جو نفوس (ان) سے متعلق ہیں اس کے مثل عالم مثال میں موجود ہے۔ اور جس طرح انوار اشراقیہ میں ضرور ہے کہ ایک نور سب سے بڑا ہو نوریت اور عشق میں اور وہ علت ہے فلک اعلیٰ حسی کی اسی طرح ضرور ہے کہ انوار مشاہدیہ میں ایک نور سب سے بڑھا ہوا ہو اور وہ علت ہو فلک اعلیٰ مثالی کی۔ اور جس طرح فلک اعلیٰ محیط ہے دونوں عالموں سے ہر ایک پر کوئی شے جو اس کے ماتحت ہے اس کی مکافی نہیں ہے۔ اور نہ اس سے قریب ہے۔ بلکہ وہ تمام جسموں میں کامل تر ہے۔ اور سب پر غالب ہے۔ یہی حکم علت عقلیہ کا ہے بہ نسبت ارباب اصنام کے جو طبقہ عرضیہ میں ہیں۔) ؎

انوار قاہرہ صوریہ[۵۱] کو اُن انوار سے نسبت ہے جو کہ مدبر ہیں برزخوں کے اور اگرچہ ان میں انطباع نہو۔ یہ مدبرات حاصل ہوتے ہیں ہر صاحب صنم سے اس کے ظل برزخی میں جہت عالیہ نوریہ کے اعتبار سے۔ (یعنے نفوس ناطقہ مع اپنی نوری ہیئاتوں کے) اور حاصل ہوتے ہیں برزخ فقر کی جہت سے۔ اگر یہ برزخ قابل تصرف نور مدبر کے ہو۔ (مراد یہ ہے کہ نفس ناطقہ ہر جسم سے تعلق تصرف وتدبیر کا نہیں کرتی بلکہ صرف ان ابدان سے جن میں استعداد و صلاحیت اس کے قبول کرنے کی ہو۔) ؎

نور مجرد اتصال وانفصال کو نہیں قبول کرتا کیونکہ اگرچہ انفصال عدم اتصال ہے (لیکن عدم محض نہیں ہے۔ بلکہ عدم و ملکہ ہے) لہذا نہیں کہا جاتا اور کسی چیز کے لیئے الا اُس چیز کے لیئے جس میں اتصال ہو۔ ؎

مصنفؒ کی غرض اس بیان سے اس موقعہ پر یہ ہے کہ حاصل ہونا نفس ناطقہ کا ارباب اصنام سے اس طرح نہیں ہوتا کہ کوئی شے ارباب اصنام سے جدا ہو کے نفس ناطقہ بن جائے۔ بلکہ اس وجہ سے ہوتا ہے جس کو اس مقالہ کی دوسری فصل کے آخر میں بیان کیا ہے۔ اور جس طرح طبقہ طولی میں جو ممکنات ہیں جن کے لیئے ضرور ہے کہ ایک جہت نوری ہو یعنے انکا استغنا جو لذاتہ نہیں ہے بلکہ لغیرہ ہے یعنے من جانب نور الانوار اور اس جہت استغنا سے پیدا ہوتا ہے طبقہ عرضیہ ارباب اصنام نوعیہ اور ان کی نوری ہیئاتیں اسی طرح اس طبقہ طولی کے لیئے ایک جہت ظلمانی کا ہونا بھی ضروری ہے۔ یعنے افتقار ان کا غیر سے (یعنے غیر کا محتاج ہونا) اس جہت برازخ مظلمہ اور ان کی ظلمانی ہیئاتیں صادر ہوتی ہیں۔ اگر یہ جہت نہ ہوتی تو اجسام ان سے صادر نہ ہوتے۔ اور جب کہ واضح ہوگیا کہ ثوابت اور کرہ ثوابت کا صدور عقل اول سے نہیں ہے اور نہ کسی اعلیٰ نور

---

[۵۱] انوار صوریہ سے دو چیزیں پیدا ہوتی ہیں۔ (۱) نفوس ناطقہ۔ (۲) ابدان نفوس ناطقہ جہت علیا سے اور ابدان جہت فقر سے پیدا ہوتے ہیں۔ عالم مثال علت ہے۔ عالم حسی کی۔ نفوس ناطقہ کا دوسرا نام انوار مدبرہ ہے۔ ۱۲۔

سے ہے جو طبقہ طولی میں ہو اور نہ فقط سوافل سے ہے جو طبقہ عرضی میں ہیں۔ پس متعین ہو گیا کہ اُن کا صدور طبقہ عرضی سے مع جہات فقر طبقہ طولی کے ہے اس لیئے مصنفؒ فرماتے ہیں۔) اور انوار اعلیٰ کے جہات فقر کا ظہور برزخ مشترک میں ہوتا ہے۔ (یعنے جو مشترک ہیں انوار عرضیہ میں اور جہات فقر عالیہ میں کرہ ثوابت سے ان کواکب کے ساتھ جو اس کرہ میں ہیں۔) ارباب طلسمات میں بھی جہات فقر انوار عالیہ کے ظاہر ہوتے ہیں بہ سبب جہت فقر کے نوریت میں کمی ہوتی ہے۔ (یعنے نوریت مذکورا اور وہ اصحاب طلسمات ہیں کیونکہ جہت فقر جو کہ ساری ہے ارباب انواع میں ضرور ہے کہ اس کی کچھ تاثیر ہو۔ اور وہ ان کے نور کا گھٹ جانا ہے) اور فقر جو سافلین میں ہے (یعنے طبقہ عرضیہ میں) وہ زیادہ ہے اعلین کے فقر سے (یعنے طبقہ طولیہ سے) (کیونکہ وہ مرتبہ میں نیچے ہیں۔ اور ان میں نوریت کمتر ہے۔ کیونکہ انعکاس انوار کی کثرت کا مقتضا یہ ہے کہ نور کی قلت ہو۔ اسی لیئے مصنفؒ نے کہا ہے کہ انعکاس کی کثرت سے یہ حیثیت ہو جاتی ہے کہ پھر نور کا انعکاس نہ ہو سکے بہ سبب ضعف کے) اور نہایت کا ہونا مرتبوں میں واجب ہے تو لازم نہیں آتا کہ ہر قاہر سے ایک اور قاہر پیدا ہو (اور یہ سلسلہ غیر متناہی ہو جائے) او نہ ہر کثرت سے کثرۃ ہو سکتی ہے۔ اور نہ ہر شعاع سے شعاع (یعنے جہات کثیرہ سے اور برزخ اس قدر صادر ہوں جن کی کوئی حد نہو) اور بعض نسخوں میں اس طرح سے اور نہ ہر شعاع سے ایک شے پیدا ہو سکتی ہے۔ اور منتہی ہوتا ہے نقص (جواہر انوار میں جو درجہ میں نیچے ہیں اور اُن کی جہات سے) ایسی شے پر جو اصلاً کسی شے کا اقتضا نہیں کرتی (جس طرح شعاع حسی بہت سے انعکاسات کے بعد ایک گھر سے دوسرے گھر میں الیٰ آخرہ اس حد تک کہ روشنی کا کوئی اثر باقی نہیں رہتا) اگرچہ ہو لزوم کثرت کا کثرت سے اور لزوم قاہر کا قاہر سے۔ (یہ تو ضرور ہے کہ کثرت سے کثرت پیدا ہو لیکن اگر ہر

---

۵ ؎ یہاں یہ مقصود نہیں ہے کہ مدد میں قلت نور کی ہو جاتی ہے۔ بلکہ ایک سے دوسرے پر عکس پڑتا ہے اور اس سے تیسرے پر اس طرح جب تعداد واسطوں کی زیادہ ہو جاتی ہے تو بالآخر جس پر انعکاس ہوا ہے اس سے پھر اور کسی پر انعکاس ناممکن ہو جائیگا۔ ۱۲

کثرت سے کثرت کا صدور واجب ہو تو یہ سلسلہ غیر متناہی ہو جائیگا۔ اور تم سمجھ چکے ہو کہ عدم تناہی محال ہے۔) ۂ

جبکہ افلاک زندہ ہیں۔ کیونکہ وہ متحرک بالارادہ ہیں اور ان کے مدبرات ہیں (یعنے نفوس مدبرہ جو ان کے اجرام میں تصرف کرتے ہیں) پس نہیں ہیں مدبرات علتیں ان کے اجرام کی کیونکہ علت نوریہ طلب کمال نہیں کرتی جوہر تاریک سے۔ (کیونکہ جوہر فلکی تاریک ہے اور علت اشرف ہوتی ہے معلول سے اور اشرف اخس سے طالب کمال نہیں ہوتا البتہ نفوس فلکیہ طلب کمال کرتی ہیں۔ بواسطہ اپنے ابدان کے کہ وہ افلاک ہیں پس ان کی علتیں نہیں ہیں۔ اور نہ علت نوریہ قاہر ہے جسم تاریک پر بہ سبب علاقہ کے (کیونکہ یہ امر علت کی شان سے ہے کہ وہ معلول پر قاہر ہو نہ بالعکس لیکن جوہر تاریک قاہر ہے مدبرہ پر کیونکہ نور مدبر من وجہ مقہور ہے بہ سبب علاقہ کے۔ پس نور مدبر علت جوہر تاریک کی نہیں ہو سکتا۔ بلکہ ان سب کی علتیں طبقۂ عرضی میں ہیں جو کہ اصحاب اصنام اور ارباب طلسمات ہیں طلسمات سے انواع جسمیہ مراد ہیں۔) پس مدبر افلاک نور ہے جو مادہ سے مجرد ہے مگر مادہ کے علاقہ سے مجرد نہیں ہے اور ان کی علت مادہ اور علائق مادہ دونوں سے مجرد ہے۔ ۂ

کبھی ہم نفس ناطقہ فلک کو اسپہبد (سردار لشکر) سے نامزد کرتے ہیں۔) (کیونکہ پہلوی زبان میں اسپہبد رئیس لشکر کو کہتے ہیں اور نفس ناطقہ رئیس بدن اور بدن میں جو قوتیں ہیں اُن کی بھی رئیس ہے۔ لہذا وہ بدن کی سپہ سالار ہے۔ ۂ

اس بیان سے تم کو ہدایت ہوگی کہ جو نور الانوار سے صادر ہوا ہے اس میں

سلہ۔ یہ مقام بھی قابل سمجھ لینے کے ہے مصنف کا منشا یہ ہے کہ نفس مدبرہ جس فلک سے تعلق رکھتی ہے اس فلک کے وجود کی علت نہیں ہے۔ البتہ فلک جو اس کا بدن ہے اس کے ذریعہ سے اکتساب کمال کرتی ہے جیسے نفس ناطقہ انسانی بدن کی علت نہیں ہے۔ البتہ بدن و آلات بدن سے کسب کمالات کرتی ہے۔ ۱۲

سلہ۔ عام محاورات میں بھی کہتے ہیں کہ روح قید ہے قفس عنصری میں۔ اور وہ اس قید سے گھبراتی ہے اور اس کی مشتاق ہے۔ اور عالم انوار کی طرف ہر وقت پرواز کرنا چاہتی ہے۔ مگر قید علایق سے مجبور ہے۔ ۱۲

جہتیں قہر و محبت کی ہیں۔ (قہر نور الانوار کی جانب سے اور محبت معلول کی جانب سے۔ کیونکہ ہر عالی سافل پر قاہر ہے۔ اور ہر سافل اس کا عاشق اور مشتاق ہے) اور قواہر میں دو جہتیں ہیں۔ ایک جہت استشاق (طلب ظلمت یا ظلمانی) اور دوسری جہت استنارۃ (طلب نور یا نوری) جہت[1] نور جہت استغنا ہے اور جہت ظلمانی جہت فقر ہے۔ یہ سب قسمیں مرکب ہوئیں یعنے جہات فقر و استغنا و قہر و محبت معلولات میں۔ لہذا ہو گئے معلولات ایسے ہی کہ ایک نور ایسا ہے کہ اس پر قہر غالب ہے۔ اور ایک نور ہے کہ اس پر محبت غالب ہے۔ اور تاریک پر روشن[2] غالب ہیں کواکب میں (جیسے آفتاب اور مہتاب غالب ہیں ظلمات پر اور دوسرے ستاروں کے نور پر) ایک تاریک ہے کہ اُس میں محبت غالب ہے روشنوں سے جیسے زہرہ اور تاریک جو روشن نہیں ہیں اُن پر قہر غالب ہے اور وہ اثیریات ہیں (یعنے فلکیات) بری ہیں فساد سے (مثل خرق والتیام و نمو ر ذبول و تخلخل و تکاثف و غیرہ انواع تغیر اور اصناف استحالہ) فساد موثر ہے اجرام عنصریہ میں اور وہ ان کی جہت قہر ہے اپنے علل سے۔ اور وہ تاریک ہیں جن پر محبت اور ذلت غالب ہے۔ اور وہ عنصریات ان کے مطیع ہیں یعنے اثیریات افلاک اور کواکب جو کہ عاشق ہیں روشنیوں پر جو کہ قبیح ہیں۔ جب ان سے پردے میں آجاتے ہیں۔ یعنے روشنیوں سے۔ پھر نار چونکہ اثیریات سے قریب ہے اس کو بھی لازم ہے قہر اپنے ماتحت پر۔ یہ بیان مصنف کے مذہب کے موافق نہیں ہے۔ کیونکہ وہ عنصر نار کے منکر ہیں۔ اسی لئے کہا ہے۔ اور اس کی شرح ہم آئندہ بیان کریں گے انشاء اللہ تعالےٰ (شرح یہ ہے کہ نار سے مراد وہ ہوائے گرم ہے جو فلک سے ملحق ہے)

معلوم ہو کہ ہر علت نوری کو یہ نسبت اپنے معلول کے محبت اور قہر ہے۔ اور معلول کو یہ نسبت علت کے ایسی محبت ہے جس کو ذل (خواری ذلت) لازم ہے۔ کو

---

[1] ہم آئندہ بغیر لحاظ معنی نورانی اور ظلمانی کہیں گے۔ ۱۲

[2] یاد رکھنا چاہیئے کہ ستارے کو روشن بھی کہتے ہیں۔ فارسی زبان میں جس کی جمع روشناں سکندر نامہ میں موجود ہے۔ ۱۲

(پہلی نسبت جو وجود میں آئی ہے وہ نسبت نور اقرب کی ہے۔ نورالانوار سے۔ نور اقرب نورالانوار پر عاشق ہے۔ اور نورالانوار اس کا قاہر ہے۔ اس حیثیت سے کہ نور اقرب اس کی کنہ کو نہیں پا سکتا۔ اور نہ اس پر محیط ہو سکتا ہے جبکہ واقع ہے یہ نسبت اس طرح کہ محبت اقرب سے اور قہر انور سے ہو یہی نسبت ساری ہے تمام موجودات میں کہ ہر علت نوری کو معلول سے نسبت قہر اور محبت کی ہے۔ اور اس نسبت کو لازم ہے عزت اور معلول کو اپنی علت سے نسبت محبت کی ہے۔ اور اس محبت کو لازم ہے ذلت ہے) ؎

اس سبب سے ہو گیا وجود نوریت اور ظلمانیت اور محبت اور قہر کی ... موافق اور موافق اس عزت کے جو لازم کرتی ہے قہر کو بہ نسبت سافل کے اور اس ذلت کو جو لازم ہے محبت کو بہ نسبت عالی کے۔ اور ان میں جوڑ واقع ہوا۔ جیسے خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے (وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) اور ہر شے کے ہم نے جوڑے پیدا کیئے۔ شاید تم دھیان کرو۔ (یعنے ان معانی کو جن سے جمہور غافل ہیں۔ لہٰذا جوہر کی تقسیم ہوئی۔ انوار اور غیر انوار یعنے اجسام میں۔ اور اجسام منقسم ہوئے اثیری اور عنصری میں۔ اور اثیری منقسم ہوئے سعد اور نحس میں۔ اور نیرین آفتاب ماہتاب دو مثالیں عقل اور نفس کی ہیں۔ اور عنصری کی بہت سی قسمیں ہوئیں جو کہ منتہی ہوتی ہیں نر و مادہ میں۔ اور انوار تقسیم ہوئے عالی قاہر اور سافل مقہور میں۔ ہر قسمت میں ازدواج ہوا ایک طرف قاہر عالی شریف دوسری طرف کے ساتھ جو مقہور سافل اور خسیس ہے۔ اور یہ سب سریان اسی نسبت اولیٰ کا ہے موجودات میں۔) ؎

فصل :۔ تتمہ بیان ثوابت اور بعض کواکب۔

جبکہ ترتیب ثوابت کی بیکار نہیں ہے۔ پس وہ ظل ہے ترتیب عقلی کا اور ایسی ترتیبوں سے ہے جو عالم وجود میں ہیں۔ اور جو ستارے ثوابت میں ہیں اس پر انسان کا علم محیط نہیں ہو سکتا۔ اور عجائب عالم اثیری کے اور نسبتیں افلاک کی اور ان کا حصر (شمار) میں اس طرح کہ یقین حاصل ہو امر دشوار ہے۔ اور کوئی مانع نہیں ہے۔ کہ ماورائے ثوابت کے اور عجائب ہوں۔ اور اسی طرح فلک ثوابت میں جن کا ادراک

ہم کو نہیں سے ہے۔ (کیونکہ ترتیبیں ہم سے مخفی ہیں۔اور کواکب غیر مرصود ہیں یا غیر مرئی ہیں بہ سبب صغر کے۔)

معلوم ہو کہ عالم اثیر میں کوئی شے مردہ نہیں ہے (بلکہ سب زندہ متحرک بالارادہ ہیں۔اس لیئے کہ ہر فلک کی حرکت دوسرے فلک کی حرکت کے خلاف ہے۔ اور موافق بھی ہے۔پس ہر ایک جرم سماوی کے لیئے نفس ناطقہ ہے جو اس کی مدبر ہے اور یہ مدبرات علویہ ہیں اور نفوس ناطقہ انسانی مدبرات سفلیہ ہیں۔)

اور حکمراتی انوار مدبرہ علویہ کی اور اُن کی قوتوں کی وصول ہوتی ہے افلاک کو بواسطہ کواکب اور اس سے نکلتی ہیں قوتیں۔(یعنے قوائے بدنی کوکب مثل عضو رئیس کے ہے اُس کی نسبت اس فلک سے جس میں وہ مرکوز ہے نسبت قلب کی بدن انسان سے ہے۔)

رخش (پہلوی میں آفتاب کا نام ہے) طلسم شہریار کا ہے۔جو انوار لطیفہ عرضیہ سے نور اعظم کا نام پہلوی زبان میں ہے۔وہ نور شدید الضوء (بشدت روشن) ہے۔اور امتزاجات عنصری اُس سے پورے ہوتے ہیں۔اور موالید ثلثہ پیدا ہوتے ہیں۔اور مختلف استعدادیں اسی سے حاصل ہوتی ہیں۔جو اس کی مقتضی ہیں کہ اجسام پر نفوس ناطقہ فائض ہوں۔اور صورتیں اور اعراض ہم پہنچیں وہی فاعل روز و شب کا اور رئیس آسمانوں کا ہے۔بلکہ تمام عالم جسمانی کو منور اور گرم کرتا ہے۔اور اس کی عجیب روشنیاں اور شعاعیں فیض پہنچاتی ہیں جس سے ہیبت الٰہی پوری ہوتی ہے۔ان فضائل اور کمالات کے سبب سے صاحبان مکاشفات عقلیہ اور مباحث شرفیہ (حکماے شرق) اس کی تعظیم کو واجب جانتے ہیں۔) واجب ہے تعظیم اُس کی طریقہ اشراق میں۔اور جو زیادہ ہوا کواکب پر (جو آفتاب کے اوپر ہیں ثوابت) بحجر و مقدار اور قرب کے بلکہ شدت سے بھی جو دکھائی دیتے ہیں ثوابت سے (اور باقی سیارے مقدار ان کے مجموع کی زیادہ ہے آفتاب سے جس کا قیاس اور تعقل نہیں ہو سکتا۔ون کے سبب سے۔پس پاک ہے وہ خدائے تعالےٰ جس نے ان کو صورتیں بخشی ہیں۔اور روشنی دی ہے۔اور اپنے بنانے والے کے عشق میں ان کو گردش دے دی ہے۔

مسئلہ علم باری تعالیٰ۔

فصل :۔ بیان علم باری تعالےٰ کا حسب قاعدہ اشراق اور ابطال مذہب مشائین در باب علم و عنایت۔

جبکہ ثابت ہو چکا ہے کہ ابصار کی شرط نہ انطباع شبح ہے نہ خروج شعاع۔ بلکہ کافی ہے ابصار کے لیئے۔ عدم حجاب درمیان باصر اور مبصر کے۔ کیونکہ جب مقابلہ شئے روشن کا دیکھنے والی عضو (آلہ بصر) سے ہوتا ہے تو نفس میں علم اشراقی حضوری واقع ہوتا ہے۔ اور نور الانوار (جل شانہ) نور محض ہے۔ نہ اس کا حجاب اس کی ذات سے ممکن ہے اور نہ موجودات اس سے پوشیدہ رہ سکتے ہیں۔ خواہ وہ عقلی ہوں خواہ حسی۔ پس نور الانوار ظاہر ہے اپنی ذات کے لیئے (یعنے مدرک بذات خود) ہے جیسے اوپر گذر چکا ہے۔ اور سوا اس کے جو شئے ہے اس پر ظاہر ہے۔ پس نہیں پوشیدہ ہے اس سے کوئی شئے ذرہ بھر آسمانوں اور زمین میں کوئی شئے اس سے کسی شئے کو نہیں پوشیدہ کر سکتی اور جب کوئی شئے اس سے کسی کو نہیں چھپا سکتی پس اُس کو ادراک جمیع اشیاء کا ہے۔ اشراق حضوری سے جو کہ ادراک کے طریقوں میں سب سے اشرف ہے۔ نہ کوئی صورت اُس کی ذات میں پیدا ہوتی ہے کہ اُس کی ذات مقدس میں کثرت ہو جائے۔ یا جہات ہیں۔ کیونکہ وہ تعالےٰ فاعل اور قابل دونوں ہے اگرچہ جہت فعل جدا ہے جہت قبول سے اگر (معاذ اللہ) کثرت ہو تو وہ واحد حقیقی نہ رہے۔ اور تم کو معلوم ہو۔ اگرچہ پہلے بھی بیان ہو چکا ہے کہ اُس کی کوئی صفت ایسی نہیں ہے جو اُس کی ذات میں قرار پکڑے۔ مثل حیات اور علم و قدرت و ارادہ و سمع و بصر وغیرہا بلکہ یہ جملہ صفتیں اُس کی عین ذات ہیں۔ مصنف چاہتے ہیں کہ یہاں ایک اور طریق سے اس کی طرف اشارہ کریں۔ جبکہ کوئی شئے اُس کو کسی شئے سے نہیں پوشیدہ کر سکتی تو اس کا علم اور بصر ایک ہے۔ (ورنہ کوئی شئے اس کو کسی شئے سے پوشیدہ کر سکتی جیسا مشاہدہ ہوتا ہے) اور اس کی نوریت اور اس کی قدرت بھی عین ذات ہے (کیونکہ نور فیاض لذاتہ ہے تو نور مجرد محض کی صفتیں عین ذات ہیں۔)

مشائی اور اُن کے اتباع کہتے ہیں کہ علم واجب الوجود کا اس کی ذات پر زائد نہیں ہے (کیونکہ اگر زیادہ ہو تو اس کی ذات مقدس میں کثرت ہو۔ کیونکہ ان کے نزدیک علم سے مراد ہے معلوم کی صورت کا حاصل ہونا عالم میں) بلکہ علم سے واجب الوجود کے مراد ہے اس کا غائب نہ ہونا اپنی ذات سے جو کہ مادہ سے

مجرد ہے۔ اور مشائیوں نے یہ بھی کہا ہے کہ وجود اشیاء کا حاصل ہوتا ہے ان چیزوں کے علم سے جو واجب الوجود کو ہے۔ پس ان سے کہا جائیگا (یہ نہیں جائز ہے واجب الوجود کو جو اشیاء کا علم ہے وہ سبب ان اشیاء کے وجود کا نہیں ہوسکتا کیونکہ وہ ایسا نہیں کہ پہلے اس کو علم ہو پھر علم سے وہ چیز پیدا ہو جس کا اس کو علم ہے۔) پس مقدم ہوا علم اشیاء پر۔ (یعنی علم شے کا مقدم ہوا اس شے پر اس لیئے کہ وہ بنا بر مفروض علت ٹھیرا۔ اور علت مقدم ہوتی ہے معلول پر بذات خود) اور علم اشیاء کے عدم غیبت پر بھی مقدم ہوگا۔ کیونکہ اشیاء سے غائب نہونا بعد تحقق ان کے وجود کے ہوسکتا ہے (کیونکہ جب اشیاء مطلقاً معدوم ہوں تو ان سے عدم غیبت نہیں ہوسکتا۔ جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے۔ یا یہ کہ اشیاء خارج میں معدوم ہوں۔ اور باری تعالےٰ کی ذات میں موجود ہوں۔ اس سے بھی بچنا چاہیئے۔ کیونکہ اس سے بھی کثرت لازم آتی ہے۔ پس ثابت ہوگیا کہ علم اسی وقت میں ہوگا جبکہ اشیاء خارج میں موجود ہوں۔ لیکن اشیاء کا علم عبارت ہے عدم غیبت سے کہ جاننے والا اشیاء سے غائب نہو۔ اس سے لازم آتا ہے تقدم علم کا عدم غیبت پر اشیاء سے بذات خود اور یہ محال ہے) اور جس طرح اس کا معلول اس کی ذات کے سوا ہے اسی طرح اس کا علم بذات خود اشیاء کے علم سے جو اس کو ہے جُدا ہے۔ (جس طرح اس کا علم اپنی ذات کا اس کا غائب نہونا ہے اپنی ذات سے۔ اسی طرح اس کا علم اشیاء کا اس کا غائب نہونا ہے اشیاء کی ذات سے۔)

اور یہ جو کہتے ہیں کہ لازم ذات کا علم منطوی (پیچیدہ) ہے اس کے علم ذات میں کلام لاطائل ہے (اس مفروض سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔ کیونکہ جو یہ کہتا ہے کہ علم پیچیدہ ہے اس کے نزدیک علم باری تعالیٰ سلبی ہے۔ کیونکہ ہوسکتا ہے کہ منا رح ہو علم اشیاء (باوجودیکہ اشیاء کثیر ہیں۔ اور ان کی اضافتیں متعدد ہیں) سلب پر (کیونکہ سلب کو ایک ہی اضافت لازم ہوتی ہے نہ کہ اضافات کثیرہ تجرد مادہ سے

۱۵ـ خلاصہ تقریر یہ ہے کہ علم تابع ہے معلوم کا خواہ کیسا ہی علم ہو۔ اور جب علم علت معلوم کی ہو تو وہ مقدم ہوگا معلوم پر یہ محال ہے۔ ۱۲۔

امر سلبی ہے۔ اور عدم غیبت بھی سلبی ہے۔ کیونکہ جائز نہیں ہے کہ عدم غیبت سے حضور مراد لیا جائے۔ (اگر عدم غیبت سے حضور مراد ہو تو عدم غیبت ثبوتی ہو جائے گا) کیونکہ شے اپنی ذات کے پاس حاضر نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ جو شے حاضر ہو وہ جداگانہ ہے اس شے سے جس کے پاس حاضر ہو۔ نہیں کہا جاتا حضور مگر دو چیزوں میں۔ بلکہ عام تر ہے (یعنے عدم غیبت اعم ہے حضور سے کیونکہ حضور کے معنے یہ ہیں جبکہ ایک ذات کی دوسری ذات سے عدم غیبت ہو۔ اور حضور کے یہ معنے نہیں ہیں کہ عدم غیبت ایک ذات کی اسی ذات سے ہو۔) تو کیوں کر ہو سکتا ہے علم بالغیر سلب میں۔ ؟

(رہا یہ بیان کہ علم لازم کا غیر منطوی ہے علم میں ملزوم کے) ؟

ہم کہتے ہیں کہ ضاحکیت ایک شے ہے سوائے انسانیت کے پس علم ضاحکیت کا جدا ہے۔ علم سے انسانیت کے۔ (کیونکہ علم لازم کا قطعاً جدا ہے علم سے ملزوم کے) ضاحکیت کا علم ہمارے نزدیک جو کہ منطوی ہے انسانیت کے علم میں وہ یہ ہے کہ انسانیت دلالت کرے مطابقت کے طور پر یا تضمن کے طور پر ضاحکیت پر بلکہ دلالت انسانیت کی ضاحکیت پر دلالت خارجیہ ہے۔ کیونکہ جب ہم کو علم ہوا ضاحکیت کا (بالفعل) تو ہم کو احتیاج ہوئی ایک اور صورت کی (جو جداگانہ ہے ضاحکیت کی صورت سے اور یہ صورت انسانیت ہے۔ تاکہ ذہن منتقل ہو انسانیت سے بطریق التزام طرف ضاحکیت کے بالفعل) یہ صورت (یعنے ضاحکیت ہم کو بالقوہ معلوم ہے۔ کیونکہ اس صورت میں علم لازم کا ہم کو یا بالفعل ہوا اور یہ جبکہ علم ملزوم کا بھی ایسا ہی ہو یا بالقوہ ہو۔

ط ۔ عدم غیبت

عدم غیبت ذات از غیر ذات حضور ہے	عدم غیبت ذات از ذات خود یہ حضور نہیں ہے

اور بہ ملزوم کے عدم علم کے ساتھ بالفعل ہوگا۔ اس قیاس پر علم لازم کا منطوی نہ ہوگا علم میں ملزوم کے۔ کیونکہ اُس کے ساتھ بالفعل موجود ہے۔) ۂ

اور یہ مثال جو اُنھوں نے دی ہے کہ علم تفصیلی میں مسائل کے (کہ جو حالت اولی ہے) اور علم بالقوہ میں (جو کہ دوسری حالت ہے) فرق ہے۔ اور درمیان اُن مسائل کے جو بیان ہوں۔ اس لیئے کہ پاتا ہے انسان ایک علم اس کے جواب کا اپنی ذات میں (یہ حالت تیسری ہے) یہ مثال ان کی کچھ نافع نہیں ہے۔ کیونکہ جب مسائل عرض کیئے جاتے ہیں اور انسان اپنی ذات سے اس کا جواب پاتا ہے وہ بالقوہ علم ہے اپنے نفس میں ایک ملکہ اور قدرت مسائل مذکورہ کے جواب کی پاتا ہے۔ یہ قوت قریب تر ہے وجود سے بہ نسبت اُس قوت کے جو قبل سوال کے تھی۔ کیونکہ قوت کے مرتبے ہوتے ہیں۔ (وجود سے قُرب و بعد کے اعتبار سے) اور ہر مسئلہ کے جواب کا علم انسان کو نہیں ہوتا۔ علی الخصوص اُس کے پاس ایک ایک کی صورت موجود نہیں ہے۔ اور واجب الوجود منزہ ہے ان چیزوں سے (یہ کہ صورت اس میں حلول کرے اور اس کا علم بالقوہ ہو۔ پس واجب الوجود کو علم موجودات کا اس وجہ سے نہیں ہے جو بیان کی گئی ہے۔) ۂ

اگر ج ذات باری تعالیٰ عزاسمہ کی ہو جو غیر ہے ب سے جو ذات کے لوازم ہیں تو کسی چیز کا سلب اُن (ج اور ب) دونوں کا علم کس طرح ہو سکتا ہے۔ اور عنایت کس کیفیت پر وہ دونوں ہو سکتے ہیں نظام سے۔ (جبکہ عنایت مشائیوں کے نزدیک کیفیت مذکورہ کا علم ہے جو واجب تعالیٰ کو ہو۔) ۂ

جب واجب تعالیٰ کا علم اشیا کا حصول ہے خود اشیاء سے پس ضرور باطل[۱] ہوگئی عنایت جو متقدم ہے اشیاء پر۔ اور علم جو متقدم ہے اشیا پر۔ (اس لیئے کہ حصول جبکہ متاخر ہے اشیاء سے تو وہ اشیاء پر عنایت نہیں ہو سکتا۔ اور نہ اشیاء پر مقدم ہو سکتا ہے۔) ۂ

---

[۱] ۔ بعض نسخوں میں بطلت بمعنی باطل ہوگئی۔ اور بعض میں یطلب بمعنی طلب کرتا ہے یا طلب کیا جائیگا شارح کے نزدیک بطلت صحیح ہے۔ اور یہی حق ہے۔ ۱۲۔

اس صورت سے علم باری تعالےٰ کے بارے میں اشراقی قاعدہ حق ہے
(اور یہی مذہب ہے اہل ذوق اور کشف کا حکمائے متالہین سے اور وہ یہ ہے)
کہ اُس تعالےٰ کا علم بذاتہ وہی نور لذاتہ ہے۔ اور ظاہر لذاتہ ہے۔ اور اشیاء کا علم
یہ ہے کہ اشیاء اس تعالےٰ پر ظاہر ہیں (بطریق حصول اشراقی) یا بذات خود جیسے
اعیان موجودات۔ مجردات اور مادیات اور اُن کی صورتیں جو ثابت میں بعض
اجسام میں جیسے فلکیات ہیں یا متعلقات اشیاء کا علم جیسے صورتیں حوادث
گزشتہ اور آئندہ کی نفوس فلکیہ میں۔ کیونکہ اگرچہ وہ بذات خود ظاہر نہیں ہیں
لیکن ظاہر ہیں ساتھ اپنے متعلقات کے اور وہ مواضع (یا مواقع) شعور کے ہیں
جو شعور مستمر (دائمی) ہے مدبرات علویہ کا۔ کیونکہ باری تعالےٰ کا اشراق ظہوری و حضوری
مدبرات پر محیط ہے یعنے نفوس فلکیہ پر۔ پس یہ علم بالذات اور صور حوادث کا علم
بالعرض ہے۔ اسی طرح اگر مبادی عقلیہ میں صورتیں ہوں تو وہ ظاہر اور حاضر ہیں تبعاً
کیونکہ مبادی ظاہر و حاضر ہیں۔ اور باری تعالےٰ کا علم اشیاء کا ایک اضافت ہے۔
کیونکہ وہ مراد ہے حاضر ہونے سے شے کے اس کے لئے اور ظہور ایک شے کا دوسری
شے کے لیئے اضافت ہے جو ایک شے کو بہ نسبت دوسری شے کے حاصل ہوتی ہے۔
اور عدم حجاب (جو کہ شرط ابصار ہے) وہ سلبی ہے۔ باری تعالےٰ شانہ کے، اور اُس
کو حجاب کی احتیاج نہیں ہے۔ کیونکہ کوئی شے اُس سے کسی شے کا پردا نہیں کر سکتی۔
تا کہ اس حجاب کے نفی کی ضرورت ہو۔ اور جو کچھ دلالت کرتا ہے اس امر پر کہ اس قدر
کافی ہے۔ یعنے ان چیزوں کے علم کے لیئے ظہور اشیاء اُس کی ذات مقدس کے لیئے
کافی ہے۔ یہ کہ ابصار بمجرد اضافت حضور شے اور عدم حجاب کے ہوتا ہے پس اضافت
اُس کی کل سے اُس پر ظاہر ہے۔ اور یہی اس کا ادراک ان اشیاء کا ہے۔ اور تعدد
عقلی اضافتوں کا موجب کثرت کا نہیں ہوتا۔ اُس کی ذات میں (باری تعالےٰ کو
ایک ہی اضافت جمیع موجودات سے ہے یعنے اضافت مبدء ہونے کی جب
کوئی شے موجود ہے تو اُس کا علم حضوری اشراقی بھی موجود ہے۔ اور جب وہ شے
معدوم ہوگئی تو وہ علم بھی معدوم ہوگیا۔ اس سے کوئی کثرت ذات میں نہیں لازم
آتی۔) لیکن عنایت (بنا بر مذہب مشائین) کا کوئی حاصل نہیں ہے۔ لیکن نظام

عجیب (جو موجود ہے عالم میں وہ مجردات کی) عجیب ترکیب سے اور اُن نسبتوں سے جو مفارقات اور اُن کی منعکس روشنیوں میں ہے لازم آتا ہے جس کا بیان ہو چکا ہے اور یہ عنایت جس سے مشائین کے قواعد کو اصحاب[۵۱] حقائق نوریہ کے جو صاحب طلسمات ہیں باطل کرتے ہیں وہ بذات خود صحیح نہیں ہے۔ جیسے تم کو معلوم ہوا۔ اور جبکہ باطل ہو گئی (عنایت کہ وہ علت نظام جسمانی کی ٹھیرائی گئی ہے) تو متعین ہو گیا کہ ترتیب برزخوں کی انوار محض اور اُن کے اشراقات سے ہے۔ جو ترتیب مندرج ہے نزول عالی میں (یعنے وہ ترتیب جو عالم انوار میں اوپر کی طرف سے ہے) اور یہ تعلیل ممتنع ہے۔ برزخوں میں (یعنے جسم علت جسم کی نہیں ہو سکتا۔) ؔ

طالب کو معلوم ہو کہ اگر کسی سطح میں سیاہی اور سفیدی ہو تو سفیدی قریب تر معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ زیادہ مشابہ ہے ظاہر سے اور وہ زیادہ مشابہ ہے قریب کے۔ اور سیاہی دور تر معلوم ہوتی ہے جو سفیدی کے مقابل ہے (یعنے سیاہی زیادہ مشابہ ہے خفی سے جو کہ زیادہ مشابہ ہے دور سے۔ پس سفیدی ہم شکل نور کے ہے۔ اور سیاہی ہم شکل ظلمت کے۔ اسی سے سفیدی میں سب[۵۲] رنگ دکھائی دیتے ہیں۔ جیسے نور میں سب نور دکھائی دیتے ہیں۔ اور سیاہی پر کوئی رنگ نہیں کھلتا جیسے تاریکی میں کوئی رنگ نہیں دکھائی دیتا۔) پس عالم نور محض میں جو کہ منزہ ہے بُعد مسافت سے تمام وہ اشیاء ہیں جو کہ اعلیٰ ہیں مراتب علل میں اور وہ قریب تر ہے قریب سے بہ سبب شدت اپنے ظہور کے۔ ؔ

سفیدی نور کے مشابہ ہے۔ اور سیاہی ظلمت کے مشابہ ہے۔

پس واجب تعالےٰ اگرچہ دور تر ہے ہم سے بہ نسبت تمام اشیاء کے اور سب سے بلند تر اپنے رتبہ کی بلندی سے لیکن وہ سب چیزوں سے زیادہ ہم سے قریب ہے بہ سبب اپنے شدت ظہور اور قوت نور کے اور یہی اعتبار وسائط میں بھی ہے۔

۵۱۔ اصحاب حقائق نوریہ حکمائے اشراق سے مراد ہے۔ اور حقائق نوریہ کی صفت ہے۔ ذوات الطلسمات یعنے مثل افلاطونیہ۔۱۲۔

۵۲۔ دیکھو بیان کیا گیا ہے کہ سفیدی میں سب رنگ دکھائی دیتے ہیں۔ یہ بعینہ متاخرین کا مسئلہ ہے کہ سفید رنگ میں سب رنگ موجود ہیں۔ بات ایک ہی ہے۔ اگرچہ صورت بیان جدا ہے۔ ۱۲۔

جو سب سے زیادہ دور ہے۔ وہ سب سے قریب ہے۔) ؏

پس پاک ہے وہ جو سب سے دور اور سب سے قریب سب سے بلند اور سب سے نزدیک۔ اور جب وہ سب سے قریب تر ہے تو اس کی تاثیر اولیٰ ہے ہر ذات میں اور ذات کے کمال میں۔ اور نور ہی مقناطیس قرب ہے۔ (یعنے نور الانوار سے قرب کا باعث نور ہے جس قدر عقل اور نفس نورانی ہو۔ اسی قدر وہ نور الانوار سے قریب تر ہے۔ (اور اس کا اعتبار لیا گیا ہے نور محسوس سے جو آفتاب میں ہے۔ کیونکہ نور الانوار عالم عقلی کا آفتاب ہے) ؏

قاعدہ امکان اشرف۔

فصل :۔ اور اشراقی قواعد سے ایک قاعدہ امکان اشرف کا ہے۔ یعنے ممکن اخس اگر موجود ہو تو لازم ہے کہ ممکن اشرف بھی موجود ہو۔ (قبل اخس کے۔ اور یہ اصل بہت عظیم ہے۔ اس پر بہت سے اہم مسئلوں کی بنیاد ہے۔ جیسے کہ عنقریب معلوم ہوگا۔ اور یہ فرع ہے اُس مسئلہ کی کہ واحد حقیقی سے سوائے ایک کے کوئی صادر نہیں ہوتا۔) ؏

کیونکہ نور الانوار اگر مقتضی ہو اخس ظلمانی کا تو وحدانیت کی جہت سے اقتضاء اشرف کی جہت باقی نہیں رہتی (کیونکہ نور الانوار میں ایک ہی جہت ہے پس یا تو جائز ہوگا اشرف کا صدور اپنے سے کمتر سے یا بالکل جائز نہ ہوگا۔ اگر جائز ہو بغیر واسطہ کے تو جائز ہوگا اُسکا صدور واجب لذاتہ سے۔ پس واجب لذاتہ سے دو چیزوں کا صدور جائز نہ ہوگا ایک اشرف دوسرے اخس اور یہ محال ہے۔ اور اگر جائز ہو واسطہ سے اور اخس کے واسطہ سے اشرف کا صدور ہو تو معلول اشرف ہوگا علت سے۔ اور اگر کسی اور معلول کے واسطہ سے ہو جو کہ صادر ہوا ہو واجب تعالیٰ سے اور علت اشرف ہوتی ہے معلول سے اور اس پر بالذات مقدم ہوتی ہے۔ پس ضرور ہوا کہ قبل اس اخس کے ایک اشرف موجود ہو۔ فہو المطلوب۔ پس جبکہ جائز ہوا صدور اشرف کا واسطہ سے تو کوئی شک نہیں کہ یہ واسطہ اخس ہو لامحالہ تو جائز ہوگا صدور اشرف کا اخس سے اور یہ محال ہے۔ اور اس کا عکس جائز ہے) ؏

پس اگر کوئی موجود فرض کیا جائے اشرف (اور اس کا وقوع

واجب الوجود سے نہوا ور نہ واجب الوجود کے کسی معلول سے کیونکہ ہمارا کلام اس وقت مبنی ہے عدم جواز صدور پران دونوں سے۔ پس ضرور ہے وجود اسکا استدعا کرے ایک جہت کی جس کا مقتضی اشرف ہو اُس جہت سے جو نورالانوار سے ہے اور یہ محال ہے۔ ۴

شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے بُرہان کو اسی نظم کے ساتھ لکھا ہے۔ لیکن نظم طبعی یہ ہے کہ کہا جائے کہ اگر پایا جائے کوئی ممکن اخس اور نہ پایا جائے۔ ممکن اشرف قبل اس کے تو یا جو مفروض ہے اس کے خلاف لازم آئے گا یا جائز ہو گا صدور کثیر کا واحد سے یا اشرف کا وجود اخس سے یا وجود ایک جہت کا جو اشرف ہو۔ اس جہت سے جو نورالانوار سے ہے۔ کیونکہ اگر وجود اخس کا بالواسطہ تو پہلی بات لازم[1] آئے گی۔ اور بغیر واسطہ کے اور جائز ہو صدور اشرف کا واجب سے تو دوسری[2] بات لازم آئیگی۔ اور اگر واجب تعالےٰ کے معلول سے اس کا صدور ہو تو لازم ہوگی تیسری[3] بات اور اگر یہ کوئی بات نہ ہو تو لازم آئیگی چوتھی[4] بات۔ جب یہ سب شقیں باطل ہوگئیں تو قیاس شرطی جو کہ صدر فصل میں مذکور ہے ثابت ہوگیا۔ یہ ہے قاعدۂ اشراقی یعنے امکان اشرف۔ ۴

انوار مجردہ جو مدبر ہیں انسان میں (یعنے نفوس) ان کو ہم پہلے برہان سے ثابت کر چکے ہیں۔ نور قاہر جو بالکلیہ مجرد ہے (یعنے عقل) اشرف ہے۔ مدبر سے (یعنے عقل اشرف ہے نفس سے) اور دور تر ہے علائق ظلمانی سے (کیونکہ نفس کو اپنی تکمیل کے لیئے بدن کی ضرورت ہے عقل کو نہیں ہے) پس مجرد بالکلیہ اشرف ہے۔ (لہٰذا قاعدہ امکان اشرف سے) واجب ہے کہ وہ پہلے ہی موجود ہو۔ واجب ہے کہ اعتقاد کیا جائے نور اقرب کا اور قواہر کا اور مدبرات کا۔ کہ جو اشرف ہے

---

[1] یعنے خلاف مفروض ۱۲

[2] واحد سے کثیر کا وجود۔ ۱۲

[3] یعنے اخس سے اشرف کا وجود۔ ۱۲

[4] واجب کی جہت سے اشرف کی کوئی جہت جو اُس اشرف کا اقتضا کرے۔ ۱۲

اس کا وجود اول ہے۔ اور یہ سب جن کا مذکور ہوا خارج میں عالم اتفاقات سے (یعنے عالم عناصر سے۔ یہاں اتفاقی سے یہ مراد نہیں ہے کہ جو چیز بغیر مرجح کے پیدا ہو کیونکہ یہ محال ہے۔ بلکہ وہ ماہتیں مراد ہیں جن کو ماہیت سے خارج امور لاحق ہوا کرتے ہیں۔ جس سے ان کے اشخاص میں اختلاف ہوتا ہے۔ کیونکہ جو ماہیت قابل کون و فساد ہے اُس کے اشخاص کی تخصیص ایسے امور سے ہوتی ہے جو ذات سے خارج ہوتے ہیں۔) ان کے لیئے کوئی مانع نہیں ہے اُس امر سے جو اُن کے لیئے کامل تر ہے۔ (جبکہ ان کے کمالات بذات خود ممکن ہیں خارجیات اُن کو ان کمالات سے مانع نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ خود مقدم ہیں خارجیات پر۔ خارجیات سے یہاں حرکات موثرہ مراد ہیں۔) ؏

پھر یہ کہ عجائب ترتیب واقع ہے عالم ظلمات میں اور برزخوں میں۔ اور جو نسبتیں عالم انوار میں ہیں وہ اشرف ہیں ظلمانی نسبتوں سے (جو کہ عالم اجسام میں ہیں) پس واجب ہے کہ وہ نسبتیں انوار کی قبل اجسام کی نسبتوں کے ہوں۔ ؏

مشائیوں کے پیرو اعتراف کرتے ہیں کہ عجائب ترتیب کا خواہ برازخ فلکیہ میں ہوں خواہ عنصریہ میں اور انھوں نے حصر کیا ہے عقلوں کا دس میں اس لیئے چاہیئے کہ عالم برزخ عجیب تر اور خوب تر اور جید تر ہو ازروئے ترتیب اور حکمت ان میں زیادہ تر ہو بموجب اُن کے قواعد کے (کیونکہ دس چیزوں میں جو نسبتیں ہو سکتی ہیں وہ بہت ہی کم ہوں گی۔ اُن چیزوں کی نسبتوں سے جن کی کثرت کا کوئی حصر نہیں ہے۔) اور یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ عقل صریح جس میں امور بدنی کا شائبہ نہو حکم کرتی ہے کہ عالم نور میں جو حکمت ہے۔ اور لطیف ترتیبیں اور عجیب نسبتیں واقع ہیں وہ بہت زیادہ ہیں۔ ایسی ہی امور سے جو عالم ظلمات میں ہیں۔ بلکہ یہ جو کچھ عالم ظلمانی میں ہے وہ عالم انوار کا ظل ہے۔ (اور اس پر دلیل ہے مشاہدہ کاملین انبیاؑ اور حکما کا جنھوں نے عالم ناسوت سے جدا ہو کے عالم انوار کا مشاہدہ کیا ہے کہ واجب لذاتہ تعالےٰ اور عقول جو طبقۂ عالیہ طولی میں ہیں اور وہ جو سافلہ عرضی میں ہیں جو کہ ارباب اصنام ہیں اور یہ سب انوار مجردہ ہیں

قائم بذات خود ہا کسی این میں نہیں ہیں۔ یہ سب موجودات میں اشرف ہیں۔) تو
انوار قاہرہ اور مبدع کل کا نور ہونا اور ذوات الاصنام جو انوار قاہرہ سے
ہیں شاہدان کے اہل تجرید ہیں جنھوں نے اپنی ہیکلوں[۱] سے جدا ہو کر اکثر بار ان کا
مشاہدہ کیا ہے۔ اور پھر اپنے گروہ کے لوگوں کے لیئے جو صاحب مشاہدہ اور
اہل تجرید سے نہیں ہیں ان کے لیئے حجت لائے ہیں۔ کوئی صاحب مشاہدہ و تجرید
ایسا نہیں ہے جس نے اس بات کا اعتراف نہیں کیا ہے۔ اور اکثر اشارے
انبیا علیہم السلام کے اور اساطین حکمت کے اس کی طرف ہیں۔ اور افلاطون
اور اس کے پہلے سقراط اور جو اس سے پہلے گذرے مثل ھرمس واغاثاذیمون
وانباذقلس سب کے سب یہی رائے رکھتے تھے۔ اور تصریحاً کہا ہے کہ انھوں
نے ان کا مشاہدہ کیا ہے عالم نور میں۔ اور افلاطون نے اپنے بارے میں کہا ہے کہ
وہ ظلمات (تعلقات بدن) سے جدا ہوا اور اس نے عالم انوار کا مشاہدہ کیا
اور حکمائے ہند و فارس سب یہی کہتے ہیں۔ پس جبکہ اعتبار کیا جاتا ہے ایک
شخص مثلاً بطلیموس یا دو شخص مثلاً ابرخس اور ارشمیدس وغیرہم کا جو لوگ
رصد کرتے تھے امور جسمانیہ فلکیہ کا امور فلکی میں (مثلاً حرکات سماویہ وغیرہ حتّےٰ کہ
اتباع کیا ان کا ایک خلق نے بطور تقلید کے اور بنا کیئے ان پر علوم ہیئت اور نجوم)
پس کیوں نہیں اعتبار کیا جاتا اساطین حکمت اور نبوت کے قول کا رصد روحانی کے
باب میں جس کا انھوں نے مشاہدہ کیا (اپنے خلوتوں اور ریاضتوں میں) اور ان سطروں
کے لکھنے والے (مصنف حکمت الاشراق) نے جب حکمت شروع کی تھی تو شدت
سے مشائیں کی حمایت کرتا تھا۔ اور ان اشیاء کا منکر تھا۔ اور اس کو میلان عظیم تھا
مشائیوں کے مذہب کی طرف اور اس پر اصرار تھا۔ اگر نہ دیکھتا برہان اپنے رب کی[۲]
(مقصود یہ ہے کہ خود مصنف نے مشاہدہ کیا انوار مجردہ کا عالم تجرید و خلوت میں

---

[۱] ۔ ہیکل کے معنے معبد کے ہیں۔ یہاں بدن انسانی مراد ہے۔ ۱۲۔

[۲] ۔ یہ اس آیت کی طرف اشارہ ہے جو حضرت یوسف علےٰ نبینا وعلیہم السلام کے حال میں خداوند تعالےٰ نے ذکر فرمایا ہے جب زلیخا نے آپ کو ایک مقفل مکان میں گھیر لیا تھا۔ ۱۲۔

کثرت عبادات سے اور تبحر علمی سے کہ جو کچھ عالم اجسام میں سب صورتیں یا شکلیں اور ہیئاتیں ہوں وہ اصنام و اشباح ان مجرد صورتوں کے ہیں جو کہ عالم عقلی میں موجود ہیں۔
جو شخص اس کو سچ نہ جانتا ہو اور حجت پر قناعت نہ کرے اس کو چاہیئے کہ وہ ریاضت کرے اور صاحبان مشاہدہ کی خدمت بجا لاوے تو کچھ دور نہیں ہے کہ وہ عجائب جبروتی نوری اور وہ ملکوتی ذاتیں اور ان کے انوار جن کا مشاہدہ ہرمس اور افلاطون نے کیا تھا خود بخود دیکھے۔ اور مینو کی روشنیوں کو ملاحظہ کرے۔ (یعنے روحانیات جس کی خبر دی ہے حکیم فاضل اور مقتدائے کامل زردشت آذربائیجانی نے کتاب زند میں جہاں کہا ہے کہ عالم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک مینوی یعنے عالم نورانی روحانی دوسرے گیتی یعنے عالم ظلمانی جسمانی اور جو نور کہ فائض ہوتا ہے عالم نوری سے نفوس فاضلہ پر وہ توانائی اور دانش عطا کرتا ہے اور اس سے روشنی لیتے ہیں نفوس اور ان کی چمک تمام تر ہے آفتاب کی روشنی سے عقل کو پہلوی زبان میں خرد کہتے ہیں۔ جیسے زردشت نے کہا ہے کہ خرد وہ نور ہے جو خدا کی ذات سے پیدا ہوتا ہے۔ اور اسی نور سے ایک خلق دوسرے سے ممتاز ہے اور تمام علم و صناعت اسی کی مدد سے ہے۔ اور اس خرد کو جو مخصوص ہے نیک بادشاہوں کے لیئے اس کو کیان خرد کہتے ہیں۔ اور مینو کی روشنی منبع خرد اور دانش کا ہے منبع خرد و دانش کا وہ روشنیاں ہیں جن سے زردشت نے خبر دی ہے اور عالم خلسہ[2] میں بادشاہ بزرگ کیخسرو نے ان کا مشاہدہ کیا۔ جس نے طریقہ پرستش کو رواج دیا اور خدائی تقدس کو خلق میں قائم کیا۔ اور عالم قدس کی طرف مخاطب ہوا۔ اور غیب سے اس نے گفتگو کی۔ بذات اور خود عالم اعلےٰ کی طرف عروج کیا۔ اور اس کے دل میں خدائی حکمت منقش ہوئی۔ اور انوار الٰہی سے مواجہ ہوا اس طرح اس کو القا ہوا۔ کیان خرد کا جس کو اس فتحمند بادشاہ نے لوگوں میں درج کیا)[12]

---

[1] مینو (م ی ن و) فارسی میں بہشت مشہور ہے۔ یہاں عالم انوار سے مراد ہے۔ ۱۲
[2] خلسہ کے لغوی معنے گیاہ تر جو گیاہ خشک کی جڑ سے پیدا ہو۔ دوسرے معنی ربودگی۔ لیکن خلسہ مصطلح صوفیہ کرام میں اس حالت کو کہتے ہیں جبکہ سالک خدا کی طرف سے ماسوا اللہ کی طرف متوجہ ہو۔[12]

حکمائے فارس سب اس پر متفق ہیں۔ (یعنے ہر نوع افلاک اور کواکب اور عناصر بسیط اور مرکبات کا ایک رب النوع ہے۔ عالم نور میں اور وہ عقل مجرد ہے جو اس نوع کی مدبر ہے۔ اور اسی کی طرف اشارہ کیا ہے ہمارے مخبر صادق مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وآلہ نے کہ ہر شے کا ایک فرشتہ ہے حتیٰ کہ فرمایا ہے آنحضرت صلعم نے کہ ہر قطرۂ باراں کے ساتھ ایک فرشتہ نازل ہوتا ہے۔

حکمائے فرس کو ایسا یقین تھا ارباب اصنام کا کہ انھوں نے اکثر کو ان ارباب سے ایک نام سے نامزد کیا ہے۔)

پانی کے رب النوع کو جو عالم ملکوت میں ہے خرداد اور درختوں کے رب النوع کو مرداد اور آگ کے رب النوع کو اردی بہشت کہا اور یہ وہ انوار ہیں جن کی طرف اشارہ کیا ہے انباذقلس اور دوسرے حکماء نے اور یہ گمان تم نہ کرنا کہ ان بزرگوں کا یہ مذہب تھا کہ انسانیت کی ایک صورت کلیہ ہے اور وہ موجود ہے بعینہ کثیرین میں۔ کیوں کر تجویز کرتے یہ بزرگ کہ ایک شے یعنے یہ عقل جو کہ مادہ سے تعلق نہیں رکھتی وہ بعینہ موجود ہو مادہ میں اور پھر وہ ایک ہی شے ہے جو بہت سے مادوں میں اور بے شمار اشخاص میں موجود ہے۔ اور نہ ان لوگوں نے یہ حکم کیا کہ صاحب صنم انسانی مثلاً بنایا گیا ہے اپنے تحت یعنے صنم انسانی کے لیئے اور یہ صنم انسانی اس کا قالب ہے۔ اور یہ صورت بامعنی ہے کیونکہ یہ بزرگ سب سے زیادہ اس امر میں مبالغہ کرتے تھے کہ عالی حاصل نہیں ہوتا سافل کے لیئے۔ اگر انکا یہ مذہب ہوتا تو ان کو یہ لازم ہوتا کہ اس مثال کے لیئے (یعنے عقل کے لیئے جو رب النوع ہے) بھی ایک دوسری مثال ہو۔ الی غیر نہایت اور یہ بھی گمان نہ کرنا کہ انھوں نے یہ حکم کیا ہے کہ وہ (ارباب اصنام) مرکب ہیں تاکہ کسی وقت وہ اپنے اجزا میں تحلیل ہو جائیں۔ بلکہ وہ بسیط ذاتیں ہیں (نوری قائم بذات خود لامکانی) اگرچہ تصور ہو سکیں ان کی مثالیں بغیر مرکب ہونے کے اور مثال کی شرط نہیں ہے کہ مماثلث ہو

لہ۔ یاد رکھنا چاہیئے کہ انوار مجردہ یعنے عقول کے لیئے لفظ مثال کہا گیا ہے۔ اور جسمانی صورت کے لیئے بھی لفظ مثال استعمال ہوا۔ مراد یہ ہے کہ ہر ایک دوسرے کی مثال ہے۔ انسان مثال حسی ہے۔ اور عقل جو اس کی رب النوع ہے وہ مثال عقلی ہے۔ ۱۲

جمیع وجوہ سے (ورنہ مثال اور ممثل دونوں ایک ہی ہو جائیں پھر تعدد نہ ہو گا۔ بلکہ اتحاد ہو گا۔ اور اتحاد باطل ہے۔ ضروری ہے کہ مثال ممثل سے مخالف ہو من وجہٍ اور مطابق ہو من وجہٍ آخر۔) ﴿

مشائیوں نے تسلیم کیا ہے کہ انسانیت جو ذہن میں ہے مطابق کثیرین کے ہے۔ اور وہ انسانیت ذہنیہ مثال ہے اُن موجودات کی جو خارج میں موجود ہیں۔ باوجودیکہ انسانیت ذہنیہ مجرد ہے اور جو انسانیت خارج میں ہے وہ غیر مجرد ہے۔ اور جو ذہن میں ہے نہ اس میں مقدار ہے۔ اور نہ جوہر ہے۔ بخلاف ان کے جو اعیان میں ہیں۔ ﴿

انسانیت خارجیہ مقدار بھی رکھتی ہے اور جوہر جسم سے بنی ہوئی ہے۔ پس مشائیوں کے اس تسلیم کرنے سے بھی ثابت ہے کہ ضرور نہیں ہے کہ مثال اور ممثل من جمیع الوجوہ مطابق ہوں۔ لہٰذا لازم نہیں ہے کہ اگر صورت انسانیہ وغیرہا جو کہ عالم اجسام میں ہے اگر وہ مرکب ہو تو اس کی مثال جو کہ رب الصنم ہے وہ بھی مرکب ہو۔ اور صور نوعیہ اگر بیان مادہ کی محتاج ہیں تو ان کی مثالیں جو عالم انوار میں ہیں وہ بھی مادہ کی محتاج ہوں۔ کیونکہ ماہیت نوریہ کو بذات خود کمال حاصل ہے وہ مستغنی ہے اس لیئے کہ کسی محل میں قیام کرے اور جسمانیہ ناقص کو حاجت ہے محل میں قیام کی۔ جو لوگ مُثُلِ نوریہ افلاطونیہ کے قائل ہیں وہ یہ نہیں کہتے کہ ہر شے کی ایک مثال ہے۔ مثلاً انسان کی ایک مثال۔ اور اس کی دو ٹانگوں کی ایک اور مثال ہے۔ اور اسی طرح ہر صفت کی ایک مثال ہے۔ بلکہ وہ صرف یہ کہتے ہیں کہ ہر نوع جسمانی کی ایک مثال ہے جو کہ اس کی رب النوع ہے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں:) مذہب مُثُل کے ماننے والوں کو یہ بھی نہیں لازم آتا کہ حیوانیت کی ایک مثال ہو۔ اور کسی شے کے دو پاؤں ہونے کی ایک اور مثال ہو۔ بلکہ ہر شے جو اپنے وجود میں مستقل ہے۔ (مثل جواہر کے نہ کہ اعراض) اس کی مثال ہے ایک امر جو اس کے مناسب ہے عالم قدس سے۔ پس نہیں ہے مشک کی خوشبو کی ایک مثال اور مشک کی دوسری مثال بلکہ ایک نور قاہر ہے عالم نور محض میں اس کی ایک ہیئت نوری ہے۔ شعاعوں سے اور ایک ہیئت ہے محبت لذت اور قہر سے

جب اس کا ظل پڑتا ہے اس عالم میں تو اس کا صنم مشک ہے مع خوشبو کے اور شکر مع مزے کے اور صورت انسانی مع اختلاف اعضا اس مناسبت پر جو بیان ہو چکی ہے (یعنے جو مناسبت موجود ہے انوار مجردہ میں جو اس صورت کی مقتضی ہے۔ اس عالم میں) اور کلام میں متقدمین کے تجوزات (مجازات) ہیں۔ اور متقدمین اس کے منکر نہیں ہوئے کہ محمولات ذہنی ہیں اور کلیات ذہن میں ہیں (نہ خارج میں کیونکہ خارج میں صرف جزئیات ہیں۔ کیونکہ ممتنع ہے وجود کلی کا خارج میں جو کچھ خارج میں ہے اس کی ہویت خاص ہے جو وقوع شرکت کو مانع ہے۔) متقدمین کے قول کے یہ معنے ہیں کہ عالم عقل میں انسان کلی ہے۔ یعنے نور قاہر اس میں اختلاف متناسب شعاعوں کا ہے۔ اور ظل اس کا مقداروں (اور ایک نسخہ میں ہے میں ہے اعیان) میں صورت انسان ہے (اور یہ نور قاہر) کلی ہے۔ نہ اس معنے سے کہ وہ محمول ہے (کثیرین پر) بلکہ اس معنے سے کہ اس کے فیض کی نسبت ان اعداد سے مساوی ہے۔ گویا کہ وہ کلی ہے۔ اور اصل ہے۔ اور یہ کلی اس کے معنے کا تصور نہیں ہے جو وقوع شرکت سے مانع نہو۔ بلکہ متقدمین اعتراف کرتے ہیں کہ (نور قاہر جو کہ رب الصنم ہے) ذات خاص رکھتا ہے۔ اور بذات خود عالم ہے پھر وہ معنے عام کیوں کر ہو سکتا ہے۔ اور جب افلاک میں ایک کرہ کو کلی سے موسوم کرتے ہیں۔ اور دوسرے کرہ کو جزئی کہتے ہیں تو اس کے وہ معنے نہیں ہیں جو منطق میں ہیں۔ (بلکہ کرہ کلیہ سے وہ کرہ کسی کوکب کا مراد ہے جس میں اس کے تمام وہ کرے جو اس کے تمام احوال کے لیئے لازم ہیں شامل ہیں۔ پس اسی طرح اس کو بھی سمجھ لو کہ رب النوع کو کلی کہنے سے وہ کلی مراد نہیں ہے جو منطق میں ہے بلکہ اس سے یہ معنے لیتے ہیں کہ یہ رب نوع مستلزم ہے نوع کے جمیع احوال کو۔)

اشراقی کلی کے ایک اور معنے کہتے ہیں۔

وہ بیان جس سے بعض اشخاص نے احتجاج کیا ہے اثبات مثل کے لیئے کہ انسانیت من حیث انسانیت کثیر نہیں ہے۔ (ورنہ شخص واحد انسان نہیں ہو سکتا) بلکہ واحد ہے (اسی طرح فرسیت وغیرہ انواع پس ہر نوع جسمانی کے لیئے ایک شخص واحد ہے۔ قائم بذات خود عالم نور میں اور وہی یہ نوع ہے۔ بر بنائے حقیقت اور وہ معنے معقول کے مطابق ہے۔ اور یہی اشخاص نوریہ مثل افلاطونیہ

ہیں) یہ کلام مصنف کے نزدیک مستقیم نہیں ہے کیونکہ انسانیت[51] من حیث انسانیت نہ مقتضی ہے وحدت کی نہ کثرت کی۔ (کیونکہ اگر اقتضا وحدت کا کرتی تو کثرت اس پر صحیح نہ ہوتی۔ اور اگر کثرت کی مقتضی ہوتی تو وحدت صحیح نہ ہوتی پس انسانیت نہ شخص واحد ہے۔ اور نہ بہت سے اشخاص ہیں۔ اور یہی حکم جمیع ماہیات کا ہے۔ کیونکہ من حیث ہی نہ مقتضی وحدت کے ہیں نہ کثرت کے نہ کلیت کے۔ نہ جزئیت نہ اس کے کسی اور متقابل صفات کے) بلکہ انسانیت من حیث ہی مقول[52] ہے واحد اور کثیر سب پر اور اگر انسانیت کے مفہوم کی شرط وحدت ہوتی تو انسانیت نہ مقول ہوتی کثیرین پر اور یہ تو نہیں ہے کہ اگر انسانیت مقتضی ہوتی کثرت کی تو کثرت کے اقتضاء سے وحدت کا اقتضا بھی کرتی تو اس کا واحد ہونا بھی لازم ہوتا۔ بلکہ نقیض کثرت کی لا کثرت ہے اور عدم اقتضاء کثرت لا کثرت کا اقتضا نہیں ہے۔ اور نقیض اقتضاء کثرت کا لا اقتضاء کثرت ہے۔ پس جائز ہوا صدق اس کا مع لا اقتضاء وحدت۔ (نہ کہ لا اقتضاء لا کثرت کہ وہ وحدت ہے کیونکہ ممتنع ہے صدق اس کا مع لا اقتضاء وحدت۔ پس مستلزم ہوئی وحدت کی) پھر نہیں نتیج ہوتا مطلوب (مطلوب یہ ہے کہ انسانیت واحدہ خارج میں موجود ہے) جبکہ انسانیت واحدہ جو کہ مقول ہے کل پر وہ ضرور ذہن میں ہے حمل کے لیئے دوسری صورت کی محتاج نہیں ہے۔ (سوا اس صورت کے جو ذہن میں منطبع ہے) یہ جو کہا گیا ہے کہ اشخاص[53] فاسد ہیں اور نوع باقی ہے۔ اس سے یہ واجب نہیں ہوتا کہ باقی امر کلی قائم بذات خود ہے۔ بلکہ خصم یہ کہہ سکتا ہے کہ باقی ایک صورت ہے عقل میں اور نزدیک ہے مبادی کے۔ ایسی چیزیں اقناعی ہیں۔ افلاطون کا اعتقاد ان اقناعیات پر مبنی نہیں ہے۔ بلکہ دوسرے امر پر (یعنے کشف اور مشاہدہ پر) اور اس پر احتجاج کیا ہے ان دلیلوں سے جو ہم نے بیان کی ہیں۔ اور جن مثل کو متاخرین نے باطل کیا ہے وہ انسانیت مجردہ موجود ہے اعیان میں جو مشترک ہو نوع انسان کے جمیع اشخاص

۵۱۔ انسانیت من حیث ھی ہی ایک امر مطلق ہے۔ نہ کثرت کو چاہتی ہے۔ نہ وحدت کو۔ ۱۲۔

۵۲۔ مقول ہے۔ یعنے بولا جاتا ہے۔ ۱۲

۵۳۔ یعنے اُن کے اجزا میں تفرق اتصال واقع ہوتا ہے۔ اور شخص فنا ہو جاتا ہے۔ ۱۲۔

یں اس طرح کہ ہر واحد ان میں سے ایک انسان محسوس فاسد ہو اور دوسرا معقول اور باقی ہو۔ دائمی جس میں تغیر نہو یہ باطل ہے۔ اس کو کوئی جاہل بھی نہ کہے گا چہ جائیکہ ایسا فاضل حکیم افلاطون۔) ؟

افلاطون نے کہا ہے میں نے تجرد کی حالت میں دیکھے افلاک نور کے (یعنے عقول مجردہ جس کا نور شدید تر ہے وہ ضعیف تر نور والے پر محیط ہیں۔ اور یہ سلسلہ آخر مراتب تک ہے۔ مثل افلاک کے جو ایک دوسرے پر محیط ہیں۔ اسی لیئے مجازاً ان کو افلاک کہا ہے) اور یہی افلاک نوری جس کا ذکر کیا ہے بعینہ وہ سموات اعلےٰ ہیں جن کو دیکھیں گے بعض انسان قیامت میں۔ (جیسے اشارہ کیا گیا ہے ان کی طرف کتاب الٰہی میں) جس دن بدل جائیگی یہ زمین اور زمین سے سموات اور سموات سے اور کھلیں گے اللہ واحد قہار کے لیئے۔ اور جو اہر دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ وہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ مبدء کل نور ہے اور اسی طرح عالم عقلی جن کی صراحت کی ہے۔ افلاطون اور اس کے اصحاب نے کہ نور محض عالم عقل ہے۔ اور افلاطون اپنی نسبت بیان کرتا ہے کہ میری حالت کبھی ایسی ہو جاتی ہے کہ میں اپنے بدن کو خالی کر دیتا ہوں اور ہیولی سے مجرد ہو جاتا ہوں۔ مجھ کو اپنی ذات نور اور خوبی دکھائی دیتی ہے۔ پھر میں علت الٰہی یا علت اولی الٰہی کی طرف ترقی کرتا ہوں جو سب پر محیط ہے۔ میں ایسا ہو جاتا ہوں گو یا کہ میں وہیں رکھا گیا ہوں۔ اسی سے میرا علاقہ ہے۔ اور دکھائی دیتا ہے نور عظیم جو خدائی بلندی پر ہے۔ یہ ہے مختصر بیان افلاطون کا

مبدع

لہ۔ یہ موافق اس قول کے ہے جو کہ فیلسوف معظم ارسطا طالیس نے کہا ہے کہ ورا اس عالم کے آسمان و زمین ہیں اور حکیم سنائی نے[2] مثنوی میں فرمایا ہے۔ آسمانہاست در ولایت جان۔ کارفرمائے آسمان جہان۔ اور قول اللہ تعالیٰ کا۔ واوحیٰ فی کل سماء امرھا دلالت کرتا ہے کہ ہر آسمان میں امر ہے۔ یعنے کلمہ عقلیہ اور اسی طرح قول اللہ تعالیٰ سبحانہ۔ والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامرہ۔ اور ظاہر ہے کہ حکم خدائے تعالیٰ حرف و صوت نہیں ہے۔ بلکہ اس کا امر اور اس کا کلمہ وہی ہے کہ حق نے اس کی طاعت کی جس میں نافرمانی اور مخالفت کو دخل نہیں ہے۔ پس نہیں ہے امر مگر جوہر قدسی کیونکہ جس طرح ذات خدائے تعالیٰ کی مشابہت نہیں رکھتی خلائق کی ذاتوں سے۔ اور نہ اس

یہ بھی کہا ہے کہ یہ نور مجھ سے فکر کے حجاب میں ہے۔ ثو
(شارح کہتے ہیں کہ بعض کتب میں یہی حکایت ارسطاطالیس کی طرف منسوب ہے۔
لیکن افلاطون سے اس کو زیادہ مناسبت ہے جیسا مصنفؒ نے بیان کیا ہے) ثو
(کتاب تلویحات میں مصنفؒ نے اپنا ذاتی مشاہدہ بھی ایسا ہی کچھ بیان کیا ہے۔
جس کو ہم نے یہاں تحریر کیا ہے۔ جس طرح شارحؒ نے لکھا ہے۔ ثو
کتاب تلویحات میں مصنفؒ نے کہا ہے :۔
جب ریاضیات کے عمل سے میں نے اپنے نفس کے ساتھ خلوت حاصل کی اور جو موجودات مادہ سے مجرد ہیں ان کے احوال پر غور کیا میں نے اپنے بدن کو ایک طرف چھوڑا اور میں ایسا ہوگیا گویا کہ میں بدن سے مجرد ہوں اور طبیعت کے لباس سے برہنہ۔ پس میں اپنی ذات میں داخل ہوا۔ سوا نفس کے مجھ کو اور کسی کا تعلق نہ تھا۔ اور نہ اس کے سوا کسی پر نظر تھی میں تمام اشیا سے باہر نکل گیا تھا۔ اس وقت میں نے اپنی ذات میں ایسا حسن و جمال اور عمدگی اور روشنی اور عجیب و غریب خوبیاں اور فضیلتیں دیکھیں کہ میں متحیر اور مبہوت ہوگیا۔ پھر تو مجھ کو معلوم ہوگیا کہ میں عالم روحانی کے اجزا سے ایک جز ہوں جو کہ شریف اور کریم ہے۔ اور مجھ میں بہت کام کرنے والی حیات ہے۔ میں نے اپنے ذہن کے ذریعہ سے اس عالم ارواح سے عالم اعلےٰ الٰہی اور حضرت ربوبیت میں ترقی کی مجھے ایسا معلوم ہوا کہ میں وہیں رکھا گیا ہوں اور اسی سے مجھ کو علاقہ ہے۔ میں ہوگیا عوالم عقلیہ نوریہ سے بالاتر۔ پس میں نے دیکھا کہ میں اس موقف شریف میں ٹھیرا ہوا ہوں اور یہاں ایسا حسن و جمال نور مجھے دکھائی دیا کہ زبان اس کے بیان پر اور کان اس کی تعریف کی سماعت نہیں کر سکتے۔ جب

(بقیہ حاشیۂ صفحہ گذشتہ)۔ کے صفات ان کے صفات سے اسی طرح اس کا امر و کلمہ بھی ان کے اوامر اور کلمات کے مشابہ نہیں ہے۔ تاکہ وہ ہوں اعراض جو قائم رہیں۔ اجسام ہوائیہ کے ساتھ (یعنے حرف و صوت) جیسا کہ دلالت کرتا ہے قول تعالےٰ کا۔ وکلمتہ القاھا الیٰ مریم وروح منہ۔ اور القا کیا مریم کو کلمہ اور روح اپنی طرف سے پس روح اور کلمہ ایک ہی ہے۔ اور یہی مراد ہے امر سے

اس شان میں غرق ہوا چاہتا تھا اور یہ نور مجھ پر غالب ہوگیا اور میں اس کا متحمل نہ ہو سکا تو میں نے وہاں سے عالم فکر کی طرف ہبوط[۱] کیا۔ اس وقت فکر نے اس کو مجھ سے حجاب میں کر دیا پھر میں متعجب ہوا کہ میں اس عالم سے کیوں کر نیچے اترا۔ اور مجھ کو تعجب تھا کہ میں نے اپنے نفس کو کس طرح نور سے بھرا ہوا دیکھا اور حال اس کا اس بدن کے ساتھ جیسا کچھ ہے وہ ظاہر ہے۔ میں نے قول مطربوس کا یاد کیا جہاں کہیں جوہر نفس شریف کی جستجو اور تلاش کا اور عالم عقلی کی طرف ارتقار کا حکم دیا ہے۔ ﴿

اور شارع عرب وعجم (یعنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے خدائے تعالٰے کے ستر حجاب نور کے ہیں۔ اگر وہ کھل جائیں تو اس کی تجلی جہاں تک نگاہ کام کرتی ہے اس کو جلا دے۔ ﴿

(بعض روایت سے سات سو اور بعض میں سات ہزار حجاب آئے ہیں۔ اور ابی امامہ باہلی کی حدیث اس طرح وارد ہے کہ جبریل ؑ نے کہا اے محمد (صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم) میں خدائے تعالٰے سے اتنا نزدیک ہوگیا جتنا نزدیک کبھی نہ ہوا تھا۔ حضرت ؐ نے فرمایا کیا ہوا اے جبریل ؑ۔ جبریل ؑ نے کہا کہ میرے اور خدا تعالٰے کے درمیان ستر ہزار پردے نور کے تھے) ﴿

خدائے تعالٰے نے وحی اُتاری شارع علیہ السلام پر۔ اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ۔ (اللہ نور ہے آسمانوں اور زمین کا[۲]) اور فرمایا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وآلہ نے فرمایا خدائے تعالٰے نے کہ ان العرش من نوری (یعنے عرش[۳] میرے نور سے ہے) ﴿

---

[۱]۔ ہبوط نیچے اُترنا۔ یہ لفظ حضرت آدم ؑ کے جنت سے دنیا کی طرف اُترنے کے لیئے بولا گیا تھا۔ عموماً ہر فوق سے تحت کی طرف اُترنے کے لیئے بولا جاتا ہے۔ مثلاً جب ستارہ اوج کی طرف چڑھتا ہے تو اس کو صعود کہتے ہیں۔ جب حضیض کی جانب اُترتا ہے تو ہبوط کہتے ہیں۔ ۱۲۔

[۲]۔ بعض مفسرین نے کہا ہے کہ خدا روشن کرنے والا آسمان وزمین کا ہے۔ اس بات سے بچکر کہ خدائے تعالٰے پر اطلاق نور کا نہ کیا جائے بلکہ اس معنے سے کہ اللہ جل شانہ نور بحت ہے اور سب نور اس کے نور کے شرارے ہیں۔ ۱۲ ش۔

[۳]۔ عرش سے یا عرش عقلی مراد ہے۔ یعنے عقل اول یا نفسی مراد ہے یعنے نفس فلک اول۔

بعض ادعیہ ماثورہ سے التقاط ہے یا نور النور احتجبت دون خلقک فلا یدرک نورک نور (اے نور کے نور تو پردے میں ہے۔ اپنی مخلوقات سے تیرے نور کو کوئی نور ادراک نہیں کر سکتا۔ یا یہ ترجمہ کریں کہ تیرے نور کو کوئی نور نہیں پا سکتا۔) ⁂

(مقصود یہ ہے کہ تیرے نور پر کوئی نور انوار عقلیہ سے نہیں محیط ہو سکتا۔) ⁂

یا نور اللہ قد استنار بنورک اہل السموات و استضاء بنورک اہل الارض یعنے اے نور النور تیرے نور سے منور ہوئے آسمانوں کے رہنے والے اور تیرے نور سے روشن ہوئے ساکنان زمین۔) ⁂

یا نور کل نور خامد بنورک کل نور (اے نور تمام انوار کے تیرے انوار کے سامنے ماند ہیں سب نور۔) اور بعض[ا] نسخوں میں اس طرح ہے یا نور کل نور حامدٌ لنورک کلُّ نورٍ۔ اے نور ہر نور کے تیرے نور کی ستائش کرتے ہیں سب نور۔) ⁂

اور دعوات ماثورہ میں ہے۔ اسئلک بنور وجھک الذی ملاء ارکان عرشک (یعنے میں تیرے اس نور کے وجہ (ذات) سے سوال یعنے دعا کرتا ہوں جس نور نے تیرے عرش کے ارکان کو بھر دیا ہے (اس دعا میں نور وجہ ہے وجہ کے معنے حقیقت ذات ہے جس سے صدور عرش کا ہوا ہے۔ اور جس پر عرش حاوی ہے عوالم نوریہ وظلمانیہ سے وہ مراد ہے ارکان عرش سے)

اور میں نے ان اشیاء کو یہاں اس لئے نہیں بیان کیا ہے کہ وہ حجت ہے (اس امر پر کہ واجب تعالےٰ اور عقول سب مجرد انوار ہیں) بلکہ ان بیانوں سے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ۔پس ظاہر ہے کہ یہ دونوں نور اسی کی ذات برتر سے نائض ہیں۔ یا جسمانی یعنے فلک اعظم مراد ہے۔ کیونکہ وہ بھی کسی نور کی طرف منتہی ہے جس کی انتہا خدائے تعالےٰ کے نور کی طرف ہے۔ پس جملہ موجودات اسی کے نور سے ہیں۔ ۱۲۔

[ا] بعض نسخوں میں لفظ خامد ہے۔ اور بعض میں حامد۔ ۱۲۔

تنبیہ اور شواہد کا ذکر مقصود ہے جو کہ صحف انبیا علیہم السّلام میں مذکور ہیں اور کلام حکمائے اقدمین میں اس قدر کثرت سے ہے کہ اس کا حصر نہیں ہو سکتا۔ (لہٰذا ہم نے بعض کے ذکر پر اکتفا کیا۔ اور باقی سے اعراض کیا۔) ۵۹

قاعدہ:۔ (مرکب سے بسیط کے صادر ہونے کے بیان میں)

نور قاہر (عقل) سے جائز ہے کہ حاصل ہو باعتبار اس کی شعاعوں کے ایک ایسا امر جو اس کے مماثل نہ ہو۔ بلکہ صادر ہوتا ہو اس سے وہ جو کہ صادر ہوتا بعض اعلےٰ مرتبہ کے عقول سے (یعنے وہ جو طبقہ طولی عالی میں ہیں۔ یا جو طبقہ عرضی سافل میں ہے) باعتبار کثرت شعاعی انوار کے جو اس کی ذات میں ہیں۔ پس یہ انوار مثل جزء علت کے ہو جاتے ہیں (علت مجموع مرکب ہے ذات اور اُن شعاعوں سے جو فمات میں ہیں۔) لہٰذا حاصل ہوتا ہے مجموع سے معلول جو اس کے مخالف ہے (یعنے بساطت اور ترکیب میں) پھر معلول قبول کرتے ہیں نور دوسری شعاعوں سے جن سے قبل اس کے علت نے نور قبول کیا تھا۔ اور علت کی شعاع اس پر زیادہ ہوتی ہے (اس مجموع سے جو مخالف سے مجموع اول کے حاصل ہوتا ہے دوسرا معلول جو اپنی علت کے مخالف ہے) اس طرح بہت سے اختلافات قواہر میں واقع ہوتے ہیں (نہ اُن کی حقیقتوں میں بلکہ ان اُموریں جو اُن سے خارج ہیں۔ کیوں کہ یہ تو تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ نور ایک ہی حقیقت ہے اس میں جو فرق ہوتا ہے وہ کمال اور نقصان کا فرق ہے اور خارجیہ جیسے نور کی قوت اور اس کا ضعف) جائز ہے کہ مجموع سے ایک امر پیدا ہو وہ جدا ہو اس سے جو افراد سے حاصل ہوتا ہے۔ اور جائز ہے کہ بسیط حاصل ہو۔ اشیاء (مختلفہ سے جن میں اختلاف حقیقی نہ ہو۔ بلکہ عوارض کی جہت سے اختلاف ہو۔ پس جائز ہے کہ حاصل ہو بعض انوار اعلےٰ سے باعتبار اُن کی ذات اور ان شعاعوں کے جو اُن میں ہیں نور مجرد یا جوہر بسیط جسمانی ۵۰

قاعدہ:۔ (اس بیان میں کہ ارباب اصنام بعض ایسے ہیں کہ ان سے اور اصنام میں جو درمیانی واسطہ ہوتا ہے۔ وہ نور متصرف ہوتا ہے۔ اور بعض ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں اور اصنام میں یہ واسطہ نہیں ہوتا۔) اور قواہر نازلہ یعنے عقول سافلہ بعض ایسے ہیں جو نفوس کے قریب ہیں۔ (یہ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ

کہ جس قدر اوپر کی طرف سے نیچے کی طرف آتے ہیں انوار میں نور کی کمی ہوتی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ جو عقول بہت ادنیٰ ہیں وہ افق نفس کے قریب ہو جاتی ہیں۔ پس گویا کہ وہ نفس ناطقہ ہے۔ ان میں بھی کمی ہوتے ہوتے وہ مرتبہ آجاتا ہے کہ نور بذات خود قائم نہیں رہ سکتا۔ بلکہ مثل انوار عارضہ کے ہو جاتا ہے) اور جس طرح نفوس میں سے بعض اپنے بدنی تعلق اور تصرف میں روح نفسانی کے توسط کی محتاج ہوتی ہیں (جیسے نفوس حیوانات اور بعض ان میں سے بہ سبب شدت نقص کے اس کی احتیاج نہیں رکھتیں۔ جیسے نفس نباتی کہ وہ تو دتعلق کرتی ہیں نباتات کے بدنوں سے بغیر توسط روح نفسانی کے اور یہ گمان نہ کرنا کہ ناقص چاہیئے کہ توسط کی محتاج ہو نہ کامل بلکہ امر بالعکس[۱] ہے۔ کیونکہ نفس حیوانی چونکہ اشرف ہے نباتی سے اور اس سے لطیف تر ہے اس لیئے محال ہے کہ تصرف کرے بدن میں بغیر توسط کے کیونکہ ایک بہت ہی لطیف ہے یعنے روح نفسانی اور دوسرا بہت ہی کثیف ہے یعنے بدن بخلاف نفس بناتی کے کہ وہ خود ہی کثیف ہے اس کو واسطہ کی حاجت نہیں ہے)

معدن میں بعض قریب تر ہیں نباتات سے جیسے مرجان اور نباتات وہ جو حیوان کے قریب ہیں۔ جیسے نخل درخت خرما اس لیئے کہ اس کی بارآوری کے لیئے نر و مادہ کی ضرورت ہے۔ اور جب اس کا سر کاٹ ڈالیں یا پانی میں غرق کر دیں تو مر دہ ہو جاتا ہے۔ اسی لیئے ہمارے نبی صلے اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ اکرموا عمتکم النخلہ اپنی پھوپی کھجور[۲] کے درخت کی عزت کرو فانہا خلقت من بقیۃ طین آدم کیونکہ وہ پیدا کی گئی آدم کی مٹی کے بقیہ سے۔ ۱۲

حیوانات سے بعض وہ ہیں جو قریب تر ہیں انسان سے جیسے بندر وغیرہ۔ ۱۲

---

[۱] ۔ کامل اور ناقص میں واسطہ کی حاجت ہے۔ نہ کہ ناقص اور ناقص میں۔ ۱۲

[۲] ۔ بعض کھجوریں ایک ہی نر سے بارآور ہوتی ہیں۔ نہ دوسرے سے اور یہ خاصیت عشق والفت ہے۔ اور بہت سے خواص کھجوریں ہیں۔ مثلاً اگر پھل لانا ترک کر دیا ہو تو دھمکی دینے سے بارآور ہونا پس ایک ہی بات کی کسر ہے کہ زمین سے جدا ہو کے مثل حیوانات کے رزق نہیں تلاش کرتی۔ ۱۲۔

طبقہ عالیہ میں جو مرتبہ میں اُترا ہوا ہے وہ سافلہ کے قریب ہے اور طبقہ سافلہ میں جو بڑھا چڑھا ہو وہ طبقہ عالی کے قریب ہوتا ہے اور انوار متصرفہ (یعنے نفوس بشری) قریب عقل کے ہیں۔ جیسے نفوس کاملین انبیاؑ اور حکما متالہین کے۔ اور جو بہت اُترے ہوسئے ہیں وہ قریب بہائم کے ہیں۔

قواہر نازلہ سے بعض قریب نور متصرف کے ہیں۔ (یعنے بعض عقول سافلہ) اپنے صنم سے جس کا تعلق اس سے ہو۔ بطور متصرف کے ہیں۔ اور یہ استحقاق نہیں ہے کہ اس کے سوا کوئی نور مجرد اس میں تصرف کرے۔ (یعنے اس صنم میں جو اس سے تعلق رکھتا ہے) بہ سبب نقص اپنے جوہر کے۔ یعنے جس طرح بعض نفوس جو درجہ میں کمتر ہیں مثل روح نباتی کے وہ بدن سے بلا واسطہ تعلق رکھتے ہیں۔ اسی طرح بعض عقول بھی جو ادون ہیں وہ بغیر نفس متصرفہ کے صنم سے متعلق ہو کے اس میں تصرف کرتی ہیں۔

انوار قاہرہ کے سافل اگرچہ ان میں جہات اشراق دگنے چوگنے ہوتے جاتے ہیں۔ لیکن چونکہ ان کے جوہر میں ضعف ہے (اس لیئے کہ وہ مرتبہ نزول میں ہیں۔) ان کی کمی پوری نہیں ہوتی۔ نور مستعار (یا مستفاد سے جو عوالی سے ان کو پہنچتا ہے۔ خصوصاً جبکہ یہ نور عوالی کی جانب سے ہو۔ کیونکہ اولی یہ ہے کہ ان کی کمی پوری ہو نور عرضی سے (کیونکہ عوالی میں جہات کی قلت ہے۔ اور کثرت سوافل میں ہے۔ جیسے تم سمجھ چکے ہو۔ پس انوار قاہرہ جو عناصر کے موجب ہیں اُن کی عنایت عناصر پر ہے۔ اور ان میں اور ان کے صنم میں کوئی دوسرا واسطہ نہیں ہے۔ یعنے نور متصرف۔ کیونکہ ان میں نقص ہے۔ اور قاصر ہیں نور مجرد کے افادہ سے (کیونکہ ان میں اس قدر ضعف ہے کہ وہ نور متصرف کا افادہ اپنے صنم میں نہیں کرسکتے اور صنم میں بھی استعداد نہیں ہے (کہ نور متصرف کو قبول کرے کیونکہ فائض ہونا نور متصرف کا موقوف ہے مزاج خاص پر اور یہ موقوف ہے ترکیب پر۔)

اسی طرح سوائے عناصر کے بعض مرکب جمادات کا حکم بھی عناصر کا حکم ہے۔

فصل :۔ اس بیان میں کہ آثار عقول کے لا متناہی ہیں اور آثار نفوس کے متناہی ہیں اور یہ کہ درحقیقت کوئی موثر نہیں ہے سوائے اللہ تعالے جل شانہ کے۔

نہ گمان کرنا کہ انوار مجردہ قواہر اور مدبرات (یعنے عقول نفوس) مقدار رکھتے

ہیں۔ کیونکہ جو شے مقدار رکھتی ہے وہ برزخی ہے اور جو شے ایسی ہے وہ اپنی ذات
کو ادراک نہیں کر سکتی جیسے اوپر معلوم ہو چکا ہے۔ بلکہ انوار مجردہ انوار بسیطہ اُن
میں کسی طرح کی ترکیب نہیں ہے۔ اور سب حقیقت نوری میں شریک ہیں۔ جیسے
تم سمجھ چکے ہو۔ اور فرق ان میں کمال اور نقصان سے ہے اور منتہی ہوتا ہے نقص
حقیقت نوریہ ایسے نور میں جو بذات خود قیام نہیں کر سکتا۔ یعنے (انوار عارضہ)
اور درست نہیں ہے تشنیع جماعت مشائیہ کی کہ یہاں یعنے عالم اجسام میں ایک
ہیئت اور عرض ہے۔ (کیونکہ نور کواکب اور آگ کا عرض ہے۔ جو قائم ہے اپنے
محل کے ساتھ) پس بذات خود کیوں کر قیام کر سکتا ہے۔ اور اگر مستغنی ہوتا کوئی
نور محل سے تو سب کے سب مستغنی ہوتے (کیونکہ یہ سب حقیقت نوری میں
شریک ہیں) اس تشنیع کی کوئی اصل نہیں ہے۔ کیونکہ استغنا نور کو اس کے
کمال سے ہے۔ اور کمال جوہر سے ہوتا ہے۔ (یعنے بہ سبب اُس کی جوہریت
کے) اور انتہا اُس کے نقص کی عرضیت کے سبب سے ہے۔ اور اس اضافت
کے سبب سے جو اس کو اپنے محل سے ہے۔ پس کسی شے کے نقص (مثلاً نور عارض
کے نقص سے جو بہ سبب اس کی عرضیت کے ہے) سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو شے
اس کی شریک ہو کسی وجہ سے اس میں بھی نقص ہو۔ (مثلاً نور قائم بذات خود میں
کہ وہ بہ سبب نور ہونے کے نور عارض کی شریک ہے۔ باوجودیکہ نور قائم بذات
خود بہ سبب اپنی جوہریت کے کامل ہے۔ جو چیزیں باہمی شرکت رکھتی ہیں
کبھی یہ شرکت مقدار سے ہوتی ہے۔ اور یہ اس صورت میں ہوگا جبکہ جسمیت
میں اشتراک ہو۔ کبھی عدد سے۔ (اور یہ جبکہ اشتراک نوع میں ہو۔) اور کبھی اشتراک
شدت اور کمال میں ہوتا ہے۔ (اور یہ اس صورت میں جبکہ اشتراک حقیقت میں ہو
اور افراد مختلف ہوں بالذات نہ فصول اور عوارض کے سبب سے جیسے اشتراک
حقیقت نوریہ میں یا مثل اس کے جیسے مقدار جیسے تم سمجھ چکے ہو کہ بڑی اور چھوٹی
مقداریں بھی کمال اور نقص سے تفاوت رکھتی ہیں) اور نور شمع کے حامل (یعنے بتی بلکہ
صنوبریت) کی مقدار کمتر ہے اس کی شعاع کے حامل (دیوار چھت فرش) کی مقدار
سے۔ اور شعاع کے حوامل کبھی عدد میں زیادہ ہوتے ہیں (حامل نور شمع سے مثلاً دیواریں

جس کا مذکور ہوا۔) نور شمع کا موجب شعاع ہونا ثابت (اور حاصل) ہے کسی وجہ سے فرض کیا جائے۔ (خواہ یہ فرض کیا جائے کہ موجب ان متعدد شعاعوں کی شعلہ کی صنوبریت ہے خواہ عقل فیاض ہے۔ کیونکہ دیواروں میں استعداد شعاعوں کے قبول کرنے کی ہے۔ جب صنوبریت اس کے مقابل ہو جس طرح سے ہو شمع کے نور کو دخل ہے متعدد شعاعوں کے وجود میں۔ اور فرق نوریت کا (علت اور معلول میں) اشدیت اور کمال کی جہت سے ہے۔ (کیونکہ نور شمع کا اشد و اکمل ہے دیوار پر کی شعاعوں سے گو کہ دیواریں مقدار اور تعداد میں زیادہ ہیں۔ کہیں یہ وہم نہ ہو کہ تفاوت مقدار یا عدد سے ہے یہ محال ہے۔ کیونکہ یہ انوار نہ اجسام ہیں کہ ان میں مقداری تفاوت ہو اور نہ ایک کے افراد ہیں کہ تفاوت عددی ہو۔ بلکہ تفاوت صرف اشد اور اضعف ہونے کے سبب سے ہے۔ پس نور الانوار کی شدت اور کمال غیر متناہی ہے اس پر کوئی شے محیط ہو کے تسلط نہیں کر سکتی۔ (وہ شمس الشموس ہے۔ اس کی نسبت عالم عقل سے وہی ہے جو آفتاب کو عالم حس سے ہے اس حیثیت سے کہ آفتاب سے زیادہ کوئی روشن نہیں ہے۔ شدت اور قوت کی حیثیت سے یہ نسبت نہیں ہے۔ اس لیئے کہ آفتاب کی روشنی متناہی ہے اور نور الانوار غیر متناہی ہے۔ اور جیسی ترتیب یہاں انوار عرضیہ میں ہے آفتاب سے لیکے سب سے ضعیف ستارے تک اسی طرح ترتیب انوار ذاتی کی نور الانوار سے لے کے ادنیٰ درجہ کی عقل تک ہے۔) اور حجاب نور الانوار کا ہم سے بہ سبب کمال اس کے نور کے ہے اور ہماری قوتوں کے کمزور ہونے سے نہ یہ کہ نور الانوار پوشیدہ ہے۔ (جیسے آفتاب کی پوشیدگی خفاش اور موشک کور سے وغیرہما) نور الانوار کے نور کی شدت کی تخصیص کسی حد تک نہیں ہے تاکہ توہم ہو کہ اس کے ورا کوئی نور ہے۔ کہ اس کی حد ہو جائے۔ تخصص اس کا مستدعی ہے کہ کوئی مخصص اور قاہر ہو۔ (کہ وہ کسی حد پر روک دے اور اس سے آگے نہ بڑھ سکے یہ محال ہے) بلکہ اسی کا نور قاہر ہے جمیع اشیا پر۔ اس کا علم اس کی نوریت ہے اور اس کی قدرت بھی نوریت کے سبب سے ہے۔ اور اس کا اشیا پر قاہر اور فاعل ہونا نور کی خاصیت سے ہے۔ (اور وہ فیض پہنچانا شعاع کا اور تنویر ہے) مگر انوار قاہرہ جو اس کے مقرب

تناہی و عدم تناہی انوار مقربین

ہیں اس کے انوار تمناہی ہیں۔ اگر نہایت سے یہ مراد لی جائے کہ کسی شے کے ماورا کوئی اور اتم اُس سے موجود ہو۔ اور وہ انوار غیر تمناہی ہیں شدت میں اس معنے سے کہ ان میں صلاحیت ہے کہ اُن سے آثار غیر تمناہی حاصل ہوں۔ اور ہم عنقریب برزخوں (افلاک) اور حرکات دوریہ کے دوام کو براہان سے ثابت کریں گے اور ان حرکتوں کے عدد کا شمار تمناہی نہیں ہے (یہ حرکتیں آثار ہیں عقول کے پس عقول کے آثار غیر تمناہی ہیں۔ ہوالمطلوب) ۱۲

نور مدبر

نور مدبر (یعنے نفس فلکی ہو یا انسانی) اس کے آثار کی نہایت واجب ہے۔ کیونکہ اگر اس کی قوت غیر تمناہی ہو تو ظلمانی علاقوں میں کیوں قید رہے (یعنے اجسام میں) جن کی ذات تمناہی ہے۔ (ابعاد کے تمناہی ہونے سے) اور اسلئے کہ اور قوتوں کے جذبہ اور شوق طبعی تمناہی ہے۔ اگر غیر تمناہی ہوتے (انوار مدبرہ یعنے نفوس) تو اس کو برزخی اشغال جذب نہ کر سکتے۔ افق نوری سے۔ کیونکہ عالم نور اتم واکمل ہے عالم اجسام سے اور اس کی لذت زیادہ ہے) پس یہ دائمی حرکتیں جو انوار متصرفہ کے سبب سے ہیں۔ (یعنے فلکیہ نہ اس لئے کہ نفوس کی قوتیں غیر تمناہی ہیں۔ بلکہ حرکات دوریہ کا دوام) انوار قاہرہ کے عدد سے ہے۔ اور اُن کی قوتیں غیر تمناہی ہیں۔ اور وہ ان کی نوریت کا کمال ہے۔ (جبکہ ایسا ہے کہ انوار قاہرہ کی قوت غیر تمناہی ہے۔ پس نورالانوار مالاتمناہی کے ماوراہے انوار قاہرہ ایسی قوتیں رکھتے ہیں جو غیر تمناہی ہیں بہ سبب غیر تمناہی کے۔ ۱۲

(حاصل یہ ہے کہ انوار قاہرہ کو نورالانوار سے فیض پہنچتا ہے۔ اور وہ غیر تمناہی کے بھی ماوراہے۔ اگر کوئی کہے غیر تمناہی کے ماورا کیا ہو سکتا ہے۔ کیونکہ غیر تمناہی پر زیادہ ہونا یا کم ہونا ممکن نہیں ہے۔ جواب یہ ہے) کہ غیر تمناہی میں تفاوت راہ پا سکتا ہے۔ (جیسے پہلے بیان ہو چکا ہے کہ سیکڑے اور ہزار دونوں کا سلسلہ غیر تمناہی ہے۔ اگرچہ ہزاروں کا سلسلہ غیر تمناہی کمتر ہے سیکڑوں کے سلسلہ غیر تمناہی سے) ۱۲

انوار مدبرہ جو برزخوں میں ہیں (یعنے افلاک میں) اس کو جذب کرتا ہے اس کا ساقی یعنے نور قاہر جو کہ صاحب صنم ہے شوق اور عشق کے سبب سے

زاور یہ نور اور سرور غیر متناہی موجب حرکت ہے۔ اگرچہ نورالانوار اور انوار قاہرہ بذات خود متحرک نہیں ہیں۔ پس وہ حرکت دیتے ہیں بہ سبب شوق اور عشق کے جیسے عاشق اپنے معشوق کو حرکت دیتا ہے۔ اگرچہ خود متحرک نہو۔ اور بہ سبب وصول فیض عقلی اور اشراق عقلی الٰہی کے نفوس فلکیہ کو بہ سبب ان کی حرکات دائمی کے جن میں بذریعہ اپنے اجرام کے وہ کمال حاصل کرتے ہیں۔) اور نور قاہر نورالانوار سے جدید مدد نہیں لیتا۔ اور نہ ایک نور قاہر دوسرے نور قاہر سے (بر سبیل تجدد) جس پر برہان دی گئی ہے کہ عالم قواہر میں تجدد کا تصور نہیں ہو سکتا۔ (اس تجدد سے یہ مراد ہے کہ کوئی شے ایسی ان کو حاصل ہو جو پہلے سے نہو۔ بلکہ جو فیض نورالانوار سے پہنچتا ہے اور جو ایک سے دوسرے کو پہنچتا ہے اُس کا وجود دائمی ہے۔ ایک ہی وتیرہ پر۔) پس

معلوم ہو کہ تضاعف اشراقات عقلیہ کا ضروری ہے۔ اور ان کی نسبتوں کا (یعنے نسبتیں اشراقات کی اور ان کا دو گنا چوگنا ہونا بھی ضروری ہے۔ اور بعض نسخوں میں ہے۔ اور ((نسبتیں ان کی بہت ہیں)) اور یہ نسخہ مناسب تر ہے) اور میں اس کا دعا نہیں کرتا کہ جمیع نسبتیں عقلی محصور ہیں۔ جیسے میں نے پہلے بیان کیا تھا۔ بلکہ عالم عقلی اور ناحیہ ربوبی میں ایسے عجائب ہیں جن پر احاطہ نہیں ہو سکتا عقول بشری سے۔ جب تک عقول بشری متصرف ہیں ظلمات میں (یعنے ابدان ظلمانیہ اور علائق جسمانیہ) اور جو کچھ عجائب فرض کیے جائیں (اس عالم میں) وہاں اس سے لطیف تر اور عجیب تر ہیں۔ اور اس پر دلیل کہ عالم نور میں عجیب ترین یہ ہے کہ ہم کو معرفت اس قدر ہے۔ پس اگر یہاں اس قدر جس کی ہم نے اپنی فکروں سے معرفت حاصل کی ہے اور اس کی طرف اشارہ کیا ہے) کافی ہے۔ لیکن ہم نے اسی عالم ظلمات میں ان پر احاطہ کیا ہے۔ گویا نورالانوار کی تدبیر کا اپنے قیاس اور استنباط سے اور یہ محال ہے۔ بلکہ ہمارا ظلمات میں ہونا مانع ہے مشاہدہ سے۔ اور عجائبات کے دیکھنے سے۔ (اور جو شخص اس کی طمع کرے

۵۱۔ صقع گوشہ و کنارہ۔ ۱۲۔

کہ عالم ربوبیت اور عقل کو جانے اور وہ ان جسمانی علایق میں گرفتار ہو تو اس نے طمع لاحاصل کی۔ کیونکہ سمندر کی تہ سے آسمان نہیں دکھائی دیتا جیسا ہوا میں دکھائی دیتا ہے۔) اور جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے یعنے یہ نسبتیں اور ترتیب اور تدبیر نورالانوار کی وہ ایک نمونہ ہے۔ (کیونکہ اس پر احاطہ کرنا درانحالیکہ ہم عالم غربت میں ہیں محالات سے ہے) اور معلوم ہو جبکہ تصور نہیں ہو سکتا نور ناقص کا مستقل بتاثیر ہونا حضور میں نور قاہر کے (مثلاً کواکب آفتاب کے مقابل) جب تک کہ نور تام کا غلبہ نہ ہو ناقص پر اس تاثیر کی ذات میں پس نورالانوار فاعل غالب ہے مع ہر واسطہ کے اور محصل اس واسطہ سے اس کا فعل ہے اور وہ ہر فیض پر قائم ہے پس وہ خلاق مطلق ہے واسطہ کے ساتھ اور بغیر واسطہ کے کوئی شان وجود میں نہیں ہے جس میں اس کی شان نہیں ہے (وہی مبدء اور وہی منتہا ہے) اور کبھی فروگزاشت ہو جاتی ہے فعل کی نسبت میں طرف غیر کے۔ (یعنے فعل کی نسبت غیر کی طرف مجازی ہے۔ لاموثر الا اللہ تعالےٰ وتقدس۔) ؏

ملاصدرا فرماتے ہیں کہ مصنف رح کا مقصود اس مسئلہ کا ثبوت ہے کہ لاموثر فی الوجود الا اللہ کوئی شے وجود میں سوائے ذات خدائے تعالےٰ کے موثر نہیں ہے۔ اس مسئلہ کو اکثر محققین نے اپنی کتابوں میں بیان کیا ہے۔ لیکن اس پر کوئی برہان نہیں قائم کی مصنف رح نے ایک مثال کے لکھنے پر کفایت کی ہے جو کہ اقناعی ہے۔ اس کتاب میں اور دوسری کتابوں میں بھی ایسی دلیل نہیں بیان کی جس سے طالب علم بے نیاز ہو جاتا اور کامل تسلی ہو جاتی۔ اس کے بعد ایک طولانی حاشیہ لکھا ہے جس کو ہم نے بہ نظر اختصار ترک کیا۔ جس کو شوق ہو ملاصدرا کا حاشیہ ملاحظہ کرے۔ ؏

تیسرا مقالہ

کیفیت میں فعل نورالانوار اور انوار قاہرہ کے اور تمامی قول کی حرکات علوی میں۔ (یعنے حرکات فلکیہ دوسرے مقالہ میں اس پر کچھ کلام ہو چکا ہے۔) ؏

لہ۔ کوئی موثر نہیں ہے وجود میں الا خدائے برتر و پاک۔ ۱۲

اس مقالہ میں چند فصلیں ہیں۔ ❊

فصل :۔ نورالانوار اورانوار قاہرہ کا فعل ازلی ہے اور عالم قدیم ہے۔ ۱؎ ❊

معلوم ہو کہ عالم مراد ہے ماسوا اللہ تعالے سے۔ اور ماسوا اللہ کی دو قسمیں ہیں۔ قدیم اور حادث۔ قدیم عقول و افلاک اوران کے نفوس ناطقہ اور کلیات عناصر۔ محدث جو ان چاروں کے سوا ہیں۔ اور قدیم کے لوازم مثل حرکت سرمدی اور زمان کے بھی قدیم ہیں اور عالم کے قدیم ہونے سے انھیں چاروں کا قدم مراد ہے۔ اوران کے لوازم ادلیہ کا نہ کہ ان کے سوا جو اور چیزیں ہیں۔ اوراس پر استدلال یہ ہے۔ ۲؎ ❊

نورالانوار اورانوار قاہرہ سے کوئی شے حاصل نہیں ہو سکتی ابتک اس کے کہ ان سے حاصل نہ ہوئی ہو مگر اس طور سے جس کو ہم عنقریب بیان کریں گے۔ (فصل ثالث مقالہ رابعہ میں) ❊

کیونکہ ہر شے جس کا وجود موقوف ہو غیر شے پر (جیسے عالم حس کا وجود موقوف ہے غیر شے پر کہ وہ واجب لذاتہ ہے۔ اگر یہ شے موجود ہوگی۔ (یعنی واجب الوجود) واجب ہے کہ عالم بھی موجود ہو۔ چونکہ واجب تعالے ازلی ہے۔ لہذا عالم بھی ازلی ہے۔ کیونکہ محال ہے توقف معلول کا علت تامہ سے۔ ورنہ معلول ممتنع الوجود ہوگا یا موقوف ہوگا غیر پر۔ (کیونکہ وہ ممکن ہے واجب نہیں ہے) تو یہ وہی شے ہے جس پر اس کا وجود موقوف ہے۔ تو وہ کیا ہے جس پر توقف ہے۔ اور فرض

۱؎ ۔ واضح ہو کہ متکلمین اسلام سوائے ذات باری تعالے۔ اور کسی کو قدیم نہیں مانتے خواہ عقول ہوں خواہ نفوس۔ حکما کی حجت مختصر یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ علت تامہ ہے اور جب علت تامہ موجود ہو تو معلول کا وجود ضروری ہے۔ متکلمین فرماتے ہیں کہ باری تعالے کی نسبت تمام مخلوقات سے مساوی ہے اگر وہ علت تامہ ہے تو چاہئے کہ کل موجودات ازل میں موجود ہوں۔ ایسا نہیں ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اس کا ارادہ مرجح ہوتا ہے جس کو جب چاہتا ہے خلق کرتا ہے۔ ۱۲۔

۲؎ ۔ نورالانوار اورانوار قاہرہ کا اقتضا ازلی ہے۔ جب سے وہ ہیں اسی وقت سے ان کا اقتضا بھی ہے۔ اور اقتضا کے ساتھ ہی مقتضا بھی موجود ہوگا۔ علت اور معلول دونوں ازلی اور سرمدی ہیں۔ اس مسئلہ کی تردید پہلے لکھ دی گئی ہے۔ ۱۲۔

کیا گیا تھا کہ اس پر متوقف ہے یہ محال ہے۔ ع
نورالانوار کے سوا (یعنے وہ چاروں جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے) جب
اسی سے ہیں تو وہ کسی اور پر موقوف نہیں ہیں جس طرح ہمارے بعض افعال
وقت پر یا زوال مانع پر یا وجود شرط پر موقوف ہوتے ہیں۔ ان چیزوں کو ہمارے
افعال میں دخل ہے۔ اور نورالانوار کے لیئے کوئی وقت نہیں ہے۔ جو سوا نورالانوار
کے سب پر مقدم ہو۔ تاکہ یہ کہا جائے کہ عالم کا ایجاد کرنا اس وقت پر موقوف
ہے اور بعض نسخوں میں ہے اور کوئی وقت اس کے ساتھ نہیں ہے۔ کیونکہ
نورالانوار مقدم ہے سب پر سوا نورالانوار کے۔ اور پہلا نسخہ ظاہر تر ہے۔
کیونکہ اس میں سوا اس کے فرض کرنا نہیں پڑتا) کیونکہ وقت خود ہی ایسی چیزوں
سے ہے جو سوائے نورالانوار کے ہے۔ (اور زمانہ اس سے متاخر ہے۔ کیونکہ زمانہ
اس سے ہے نہ اس کے ساتھ) جبکہ نورالانوار اور جمیع وہ جس کو صفاتیہ فرض کرتے
ہیں صفت دائمی ہے وہ بھی دائم ہیں۔ اس کے دوام کے ساتھ اس سے نہیں
ہیں۔ کیونکہ اس کی ذات کسی امر منتظر پر موقوف نہیں ہو سکتی۔ اور عالم بحت
میں تجدد کو فرض کرنا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ جس چیز میں تجدد ہو اسی کی طرف
کلام عود کرے گا۔ نورالانوار اور انوار قاہرہ اور ان کے اظلال سائے اور
ان کی روشنیاں مجرد اور دائم ہیں۔ تم کو معلوم ہوا ہے کہ شعاع محسوس نیر سے ہے
نہ کہ نیر شعاع سے اور جب نیر دائمی ہے تو شعاع بھی دائمی ہے۔ اگرچہ شعاع اسی سے
ہے۔ اسی طرح عالم واجب الوجود کے ساتھ ہے۔ اگرچہ اسی سے ہے۔ اور اس سے
کوئی محال نہیں لازم آتا۔ جیسا کہ بعض کا گمان ہے۔ ع

فصل :۔ اس بیان میں کہ ہر حادث زمانی ہے اس کے پہلے حوادث ہیں۔ ع
ہر ہئیت جس کا ثبات نہ تصور کیا جائے وہ حرکت ہے۔ (یہ تعریف
حرکت کی مطرد اور منعکس یعنے جامع اور مانع ہے۔ کیونکہ موجودات ممکنہ مصنف رحمۃ
کے نزدیک پانچ قسم کے ہیں۔ جوہر۔ کم۔ کیف۔ اضافت۔ حرکت۔ لفظ ہئیت
سے جوہر نکل گیا۔ اور لایتصور ثباتہا (جس کا ثبات متصور نہو) وہ ہئیتیں نکل گئیں
جو ثابت ہیں یعنے کم وکیف واضافت۔ اور زمان جو کہ اقسام کمیت سے ہے

وہ بھی نکل گیا۔ اس لیئے کہ اگرچہ اس کو بھی ثبات نہیں ہے۔ لیکن نہ بذاتہ خود بلکہ بغیر یا غیر کے ساتھ ہے۔ اور وہ غیر اس کا محل ہے۔ یعنی حرکت، تم کو عنقریب معلوم ہوگا کہ زمان مقدار حرکت ہے اس حیثیت سے کہ اس کے اجزاء فرضی ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے۔ یہ تعریف بچی ہوئی ہے مسافت سے۔ کیونکہ وہ بھی حرکت کی مقدار ہے۔ لیکن نہ اس حیثیت سے کہ اس کے فرضی اجزاء ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتے۔ بلکہ اس کے اجزاء ایک ساتھ جمع ہوتے ہیں ۱۲ پخ

اور جو چیز کسی زمانہ میں نہ ہو اور پھر موجود ہو جائے وہ حادث ہے (یعنی حادث زمانی) اور ہر حادث (زمانی) جب حادث ہو تو کوئی شے ایسی ہوگی جس پر اس کا وجود موقوف ہو وہ بھی حادث زمانی ہے۔ (بخلاف حادث ذاتی کے جس پر مقدم ہے عدم ذاتی مثل ممکنات قدیمہ کے جن کے حدوث سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا موقوف علیہ حادث زمانی ہو۔) پخ

کیونکہ حادث خود اپنے وجود کا مقتضی نہیں ہو سکتا ضرورت ہے ایک مرجح کی جمیع ممکنات میں (کیونکہ محال ہے ترجیح ایک طرف کی دوسرے پر کیونکہ وہ ممکن ہے اگر واجب ہوتا تو کیوں معدوم ہوتا کسی وقت اور اگر ممتنع ہوتا تو کبھی موجود نہ ہو سکتا۔) پھر اس کا مرجح اگر دائمی ہوتا مع جمیع امور کے جن کو اس کی ترجیح میں دخل ہے تو وہ شے بھی دائمی ہوتی۔ لہٰذا حادث نہ ہوتی اور جبکہ حادث ہے۔ پس کوئی شے اس کے موقوف علیہ اشیاء سے ضرور حادث ہے۔ اور اب اس حادث کی طرف کلام رجوع کرے گا۔ (اس حادث کی طرف کہ وہ نہ واجب ہے اور نہ ممتنع ہے۔ پس ممکن محتاج ہے دوسرے مرجح کا۔ اور یہ سلسلہ کسی حد پر نہیں ٹھیرتا) پس ضرور ہوا تسلسل (یعنی تسلسل حوادث کا جس کی کوئی نہایت نہ ہو۔) اور سلسلہ غیر متناہی جس کے آحاد مجتمع ہوں محال ہے۔ پس ضرور ہوا ایک سلسلہ غیر متناہی جس کے آحاد مجتمع نہ ہوں اور نہ منقطع ہوں نہیں تو کلام رجوع کرے گا اول حادث کی طرف بعد انقطاع کے۔ اور جبکہ وجود ان حوادث کا بر سبیل تجددؔ[1] اور تعاقب ہو

---

[1] یعنے ہر حادثہ جدید ہوا و پے در پے ایسے حادثے ہوں۔ ۱۲۔

جو کبھی منقطع نہو۔) پس سزاوار ہے کہ موجود میں ایک ایسا حادث جو نیا ہوتا رہے۔
اور منقطع نہو۔ اور وہ چیز جس میں اپنی ماہیت سے ایسا نیا ہونا واجب ہے وہی
تو حرکت ہے (پس واجب ہوا استمرار دائمی حرکت کا جو کبھی منقطع نہو اور ایسی
حرکت مستدیرہ ہی ہو سکتی ہے حرکت مستقیمہ منقطع ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ابعاد
تمناہی ہیں۔) حرکات مستقیمہ کے لیئے ایک حد ہوتی ہے۔ کیونکہ برزخ غیر تمناہی
کا تصور نہیں ہو سکتا کہ اس کا تحقق ہو۔ (اور نہ ممکن ہے استمرار حرکات اجسام
کا جن کی حرکت مستقیمہ ہو تعاود (حرکت پس و پیش) سے کیوں کہ برہان سے
ثابت ہے کہ درمیان ہر دو حرکت مستقیم کے ایک زمانہ کا ہونا واجب ہے۔ شارح
کہتے ہیں کہ مصنفؒ کو اس کی صحت کا جزم نہیں ہے۔ جیسا کہ انہوں نے کتاب
مطارحات میں بیان کیا ہے۔ بلکہ دلیل مصنفؒ کی یہ ہے کہ) ہم جانتے ہیں کہ برزخ
بذات خود حرکت نہیں کرتا جب تک کہ جو امر اس کے لیئے موافق ہو وہ نہو۔ (وہ امر
ملائم حیز طبعی ہے۔ جب حیز طبعی میں پہنچ جاتا ہے تو ٹھر جاتا ہے۔ (جب تک کوئی
قاسر پیدا نہو) حتے کہ برزخ کے ساتھ جمیع موافقات ہوں اور اس کا وجود ان
موافقات کا مرجح ہو تو حرکت نہ کرے گا۔ کیونکہ وہ طلب نہ کرے گا۔ ایسی چیز کو جس
کے لیئے اس کا وجود مرجح نہیں ہے۔ (پس مستقیم حرکتیں جب اجسام اپنے اپنے حیز میں
پہنچ جائیں تو منقطع ہو جائیں گی) قسری حرکتیں یا بالطبع ہو سکتی ہیں یا بالارادہ (اور اس کا تصور صرف
اجسام عنصریہ میں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ علویات میں کوئی قاسر نہیں ہے۔ حرکت قسری خواہ طبعی ہو خواہ
ارادی دونوں متناہی ہوتی ہیں حرکت قسری جو طبیعت سے پیدا ہو جیسے ایک مشک میں ہوا بھر کے
پانی کے نیچے لائیں اور اس پر ایک چھوٹا سا پتھر بھی رکھا ہوا ہو تو وہ ہوا
اس پتھر کو اوپر کی طرف لے جائیگی۔ یا بڑا سا پتھر رکھا ہوا ہو تو پتھر اس ہوا کو نیچے
کی طرف لیجائیگا۔ اور جو حرکتیں ان دونوں کے مثل ہوں ان کو ہم قسری طبعی کہیں گے
اور یہ مرکز اور محیط سے تجاوز نہ کریں گی۔ اور وہ جو ارادہ سے پیدا ہوں۔)
تم کو عنقریب معلوم ہوگا کہ فلک قمر کے نیچے جو چیز حرکت ارادی کر سکتی ہے (حیوانات)
وہ حرکت دائمی کی متحمل نہیں ہو سکتی (کیونکہ ایسی حرکت برزخ کی ہمیشگی پر موقوف ہے۔
اور برزخ کو بقا نہیں ہے ہمیشہ کیونکہ مرکبات کا منحل ہونا واجبی ہے۔ لہذا تمام

حرکتیں جو افلاک کے تحت میں ہیں وہ سب منقطع ہیں۔ (اور جب پہلی برہان سے ثابت ہوچکا ہے) استمرار حرکت دائمی کا جو منقطع نہو (تاکہ وہ علت ہوں حوادث دائمی کی جن کا انقطاع نہیں ہوتا۔ اور محال ہے کہ یہ حرکتیں عنصریات کو ہوں) تو ضرور ہوا کہ یہ حرکتیں افلاک میں ہوں اور دوری ہوں۔ (کیونکہ پہلے بیان ہوچکا ہے کہ مستقیم ہونا محال ہے۔ اور اس سے ظاہر ہے ان کے حوائل کا دائمی ہونا معلوم ہو کہ حکمانے انسان کو عالم صغیر کہا ہے اور افلاک اور جو کچھ ان کے درمیان ہے اس کو انسان کبیر انھوں نے یہ توہم کیا ہے کہ فلک ایک انسان ہے چت لیٹا ہوا سر جنوب کی طرف ہے۔ اور پاؤں شمال کی طرف۔ اور دھنی طرف مشرق اور بائیں طرف مغرب اور سامنے وسط السماء اور پیچھے عالم کا قطب خفی یعنے تحت القدم اسی لئے مصنف نے کہا ہے۔) افلاک کے مبدء حرکات مفروض شرق سے اور منتہی حرکات طرف غرب کے اور اس کی اضافتیں (سمت الراس اور سمت القدم اور شمال و جنوب سے) دھنے (اور وہ جانب شرقی ہے اس لئے کہ مثل انسان کی قوت حرکت کی دھنے ہاتھ سے ظاہر ہوتی ہے) اور بائیں (جانب غربی جو دھنے کا عکس ہے۔) اور اس کے سوا جو جہتیں ہیں (یعنے فوق اوپر اور تحت نیچے اور قدام آگے اور خلف پیچھے) اور متعین ہوتے ہیں افلاک میں نقطے اضافتوں کے۔ ۱۲

نکتہ:۔ معلوم ہو کہ آفتاب جب غروب ہوجاتا ہے تو مشرق کی طرف نہیں رجوع کرتا جب تک کہ تمام حرکت دوری پوری نہ کرلے۔ اگر پلٹ آتا تو پھر مغرب سے طلوع کرتا قبل حرکت دوری کے اور دن اس کے طلوع ہی سے ہوتا ہے تو دو دن ہوتے ایسا نہیں ہے (ہم دیکھتے ہیں کہ آفتاب غروب ہوجاتا ہے تو وہ مشرق کی طرف نہیں پلٹتا بلکہ ایک مدت کے بعد جب وہ دوسرا حصہ کرہ زمین کا قطع کرلیتا ہے۔ پس حرکتیں افلاک کی پوری دوری ہیں۔ اور یہی مطلوب ہے۔) ۱۲

تم کو معلوم ہوا وجود محدد کا اور یہ کہ سفل مرکز کی طرف ہے۔ اور وہاں زمین ہے (مرکز کے پاس اس حیثیت سے کہ عالم کا مرکز ثقل زمین کے مرکز ثقل پر منطبق ہے۔)

اگر زمین گزرجاتی مرکز سے کسی طرف کو بالفرض تو وہ ضرور فوق کی جانب کا قصد کرتی (کیونکہ جو شے مرکز سے حرکت کرتی ہے وہ کسی طرف جانے محیط یعنے

بلندی کی جانب ضرور جائیگی) اور فوق اس کے موافق نہیں ہے (کیونکہ خاک کا حیز سفلی ہی سے ہے۔) عنقریب بیان ہوگی کیفیت بلندی کی کہ وہ مناسب زمین کے نہیں ہے۔ ۴

جمیع حوادث عالم کون و فساد کے (حرارت کا بھاگنا۔ سردی کا غلبہ۔ روئیدگی کی کمی۔ رطوبات کا کم ہوجانا۔ قوت ماسکہ جو پتوں کو شاخوں سے ملائے رہتی ہے اس کی کمزوری فصل سرما میں۔ اور ان جملہ امور کی ضد فصل بہار میں۔ اسی طرح ترنیز اور گیہوں سے ککڑی کا بڑھنا۔ اور سمندر میں پانی کا چڑھاؤ ماہتاب کے نور کی زیادتی سے۔ اور ان کے نشو و نمو کا ضعف اور اترنا سمندروں کا نور قمر کی کمی سے۔ اور اس کے سوا اور امور جو کتب احکام نجوم میں درج ہیں) یہ آثار حرکات افلاک کے ہیں اور یہی علت حدوث حوادث کی ہے۔ اور افلاک کون و فساد اور ترکیب عناصر کے نیچے نہیں واقع ہیں۔ ورنہ تخلخل لازم آئے۔ اور حرکتیں دائمی نہ رہیں۔ اور حوادث جو موجب دوام حرکات کا ہے۔ اور برزخ دوسرے وہ ان پر ہمیشہ محیط ہیں۔ ۴

معلوم ہوا کہ افلاک[1] اپنی حرکتوں میں اور مناسبات حرکات میں اور مقابلات اور اس کے سوا بھی (یعنے مقارنات اور تربیعات تثلیثات تسدیسات وغیرہ) تشابہ ہیں مناسبات اور قدسیہ امور قدسیہ سے۔ ۴

جب کہ افلاک کے لیئے ممکن نہیں ہے کہ جملہ اوضاع ایک ہی مرتبہ جمع کر دیئے جائیں (کیونکہ بعض حالتیں ایسی ہیں جو دوسری حالتوں کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتیں مثلاً مقارنہ اور مقابلہ) اور کواکب بعض کو بعض سے چھپا دیتے ہیں۔ پس ممکن نہیں ہے سب میں مقابلہ یا نہونا حجاب کا اور مناسبت تمام کواکب میں ہے۔

---

[1] انظار کواکب۔ جب دو ستاروں میں فاصلہ ۱۸۰ درجہ کا ہو تو دونوں مقابل ہیں جب ۱۲۰ درجہ کا فصل ہو تو تثلیث ہے۔ جب ۹۰ درجہ کا فصل ہو تو تربیع ہے۔ جب ۶۰ درجہ کا فصل ہو تو تسدیس ہے۔ جب دونوں اپنے اپنے فلکوں میں اس طرح ہوں کہ کچھ فصل نہو تو مقارنہ ہے۔ یعنے جو خط مرکز زمین میں سے کھینچا جائے دونوں ستارے اس خط پر ہوں جس کو ہیئت کی اصطلاح میں کہتے ہیں کہ ایک ہی برج اور درجہ دقیقہ میں ہو تو مقارنہ یا اتصال ہے۔ ۱۲۔

جیسے عالم عقول میں ہے۔ چونکہ برزخوں میں ابعاد ہیں (بخلاف عالم عقول کے کہ وہاں نہ بعد ہے نہ حجاب ہے۔ پس حفاظت کرتے ہیں افلاک اس امر کی کہ تمام اوضاع جمع نہوں کہ وہ اوضاع موجب ہیں جمیع مناسبات کے برسبیل بدل تاکہ تمام مناسبات دوروں میں بہ طور تعاقب کے آجائیں۔ ۱۲

جب افلاک حرکت کرتے ہیں اور دور کی ابتدا ہوتی ہے ارادہ کرتے ہیں کہ عقلی نسبتیں پوری ہوں تو اُن کو ایک ایک کرکے پورا کرتے ہیں ترتیب عقلی کے موافق جب دور تمام ہوتا ہے۔ اور موجودہ عقلی نسبتوں کو جن سے مشابہت ممکن ہے تو یہ نسبتیں اُتر آتی ہیں عالم جسمانی میں۔ اور یہ کہیں کروڑہا سال میں پورا ہوتا ہے تو قیامت کبریٰ برپا ہوتی ہے۔ یوں تو جو شخص مرجاتا ہے اس کی قیامت ہوجاتی ہے۔ مگر یہ قیامت صغریٰ ہے۔ پھر افلاک دوسرا دور شروع کرتے ہیں تاکہ وہی نسبتیں دوبارہ حاصل ہوں۔ ایک ایک کرکے بہ ترتیب۔ جتنے کہ سب نسبتیں پوری ہوکے دور ختم ہوجاتا ہے۔ اور اسی طرح دورے رہتے ہیں۔ جن کی کوئی نہایت نہیں ہے۔ جب کبھی پوری ہوجاتی ہے تحصیل مناسبات عقلیہ کی جو مرتب ہیں حرکات میں بہ ترتیب تدریج کے ساتھ ختم ہوسکتی ہے تو ایک اور دور پورا ہوجاتا ہے۔ یہ ہے مذہب اشراقین کا۔) ۱۲

حرکات افلاک میں وہ امر نہیں ہے جس کو اتباع مشائین نے فرض کیا ہے۔ کہ ہر فلک اپنی حرکات کثیرہ میں تمام وجوہ سے مشابہ ہے۔ ایک عقل سے کیونکہ افلاک بہت ہیں اور ان کی حرکتیں مختلف ہیں۔ اور مفروض حرکت افلاک سے بنابراس تصریح کے جو ان کی کتابوں میں ہے حرکت کواکب کی ہے۔ اور کواکب کبھی الٹی چال چلتے ہیں کبھی سیدھی۔ کبھی اوجؔ میں ہوتے ہیں۔ کبھی حضیض میں یہ اختلاف کثیر کس طرح ایک شے سے مشابہ ہوسکتا ہے۔ اور مشائین اشراقات کے قائل نہیں ہیں (جو عقلی انوار کی کثرت کا مقتضی ہو۔ اور ان میں بہ کثرت مناسبات

۵۱۔ اوج وہ نقطہ کسی ستارہ کی پہنچ کا جو مرکز زمین سے سب سے زیادہ دوری پہنچ اور حضیض اس کا مقابل ہے۔ ۱۲۔

ہوں۔ جس کے اہل اشراق قائل ہیں) تاکہ کثرت ہو مناسبات نوری میں۔ اور جو اختلاف
کثیر کواکب کے احوال میں ہے اس سے مشابہ ہو کہ ایک ہی شے ہے۔ کو
کواکب کے حرکات میں جو اختلاف احوال ہے (رجوع استقامت
سرعت بطو اوج وحضیض وغیرہ) شعاعوں کی مناسبات کے حاصل ہونے کے
سوا اور کچھ نہیں ہے جو عقلی انوار شریفات میں ہیں انھیں کی تحصیل ہوتی ہے
اور نہیں ہیں نسبتیں بعض کواکب کی طرف بعض کے۔ الا یہ کہ وہ تابع ہوتی ہوتا
کے مناسبات کی جو ان میں باہم دیگر ہیں۔ اور یہ تحصیل نسبتوں کی (بوجہ افضل ترتیب کے
و ترتیب کے ساتھ) کواکب میں اور پھر عالم جسمانی میں کہیں متعدد دوروں میں
تمام ہوتی ہے۔ صرف وہی نسبتیں جن سے تشبیہ ممکن ہے۔ تمام قہری اور نوری
نسبتیں ایسی نہیں ہیں کہ کواکب میں اس کی مشابہت ممکن ہو۔ اور جب پوری
ہو جاتی ہیں اور ایک دور ختم ہو چکتا ہے۔ تو از سر نو دوسرا دور شروع ہوتا ہے۔
اور ویسی نسبتیں پھر ایک بار اول سے آخر تک گذر جاتی ہیں۔ کو

(۱) مقصود مصنف کا یہ ہے کہ جو کچھ اس عالم میں حادث ہوتا ہے
آثار و احوال سعادت وشقاوت خیر وشر صحت و مرض کون وفساد وہ
آثار حرکات افلاک سے ہوتا ہے جو کہ تابع ہیں اشراقات عقلیہ کے اور یہ
اشراقات ان قہری نسبتوں سے ہیں جو کہ عقول مفارقہ میں ہیں۔ اور ابتدا
اس نسبت کی عقل اول سے ہے اور یہ نسبت اولاً سلسلہ طولی میں چلتی ہے۔
اور نیچے کی طرف اتر جاتی ہے۔ یہاں تک کہ ان کے اواخر تک پہنچ جاتی ہے۔
پھر وہاں سے طبقہ عرضیہ میں گذر ہوتا ہے۔ اور جس طرح طبقہ ثانیہ عرضیہ
طبقوں میں منقسم ہے اسی طرح نسبتیں ان کے تجدد کی اور ترتیب ان کی
ہے۔ اور یہ کہ اعداد اجرام نوعیہ کے موافق اعداد عقول عرضیہ کے ہیں۔
اور ان کا احوال محاذی ان کے احوال کے ہے۔ پس اسی طرح نسب جرمیہ
نسب عقلیہ کی تابع ہیں۔ پس ترکیبیں افلاک اور کواکب کی اور مقداریں
ان کے اجرام کی اور ترتیبیں اُن کی اور مقداریں ان ارکان کی اور ترتیبیں
اُن کی اور ایک کی وضع دوسری کی وضع کے ساتھ اور جو ابعاد مابین ان کے

ہیں مناسبات عقلیہ سے حاصل ہوتے ہیں۔ اور اسی طرح اُن کی متفق اور مختلف حرکتیں مشابہت رکھتی ہیں مناسبات صور قدسیہ سے جو اس کی نسبت پر عقل اول سے آئی ہیں جس کی نسبت اول تعالےٰ کی طرف تمام عقلی نسبتوں کی اصل اصول ہے جو نیچے کی طرف اُترتی آتی ہیں۔ دور ترین منازل عقلیہ تک پہنچتی ہیں۔ یہاں تک کہ یہ سب عقلی نسبتیں گذر جاتی ہیں۔ اس وقت ایک دور اعظم تمام ہوتا ہے۔ اس کے بعد پھر دور شروع ہوتا ہے۔ اور جب جمیع مناسبات کا فیضان ختم ہو جاتا ہے تو وہ گویا قیامت کبریٰ ہے۔ اور یہ بعد گذرنے ایسے دن کے ہوتی ہے جس کی مقدار پچاس ہزار سال ہے۔ اور یہ بعد سات وسطی قیامتوں کے ہوتا ہے۔ کہ ہر ایک ان میں سے سات ہزار سال میں ہوتا ہے جو مدت ساتوں ستاروں کے دورے کی ہے خصوصیت اور اشتراک کے ساتھ۔ کیوں کہ نفوس افلاک کے اللہ تعالےٰ کے جسمانی خزانے ہیں اور ان کے عقول روحانی خزانے ہیں۔ جو نہ گذرتے ہیں نہ فنا ہوتے ہیں ازل سے ابد تک۔ اور یہ پہنچتے ہیں زمین کو بتدریج تھوڑا تھوڑا کر کے یعنی یہ ضرور ہے کہ پہنچیں عالم عنصری کو بواسطہ تغیرات فلکیہ کے اور بدل جائیں اوضاع اور استحالے ہو جائیں۔ اور جب سب کا استحالہ ہو جائے اور جملہ احوال متجددہ اور تشکلات متفاوتہ ختم ہو جائیں جیسا کہ خدائے تعالےٰ ارشاد کیا ہے۔ یمحو اللہ ما یشاء و یثبت و عندہ ام الکتاب۔ خدا جس کو چاہتا مٹا دیتا ہے۔ اور جس کو چاہتا ثابت رکھتا ہے۔ اور اُس کے پاس اُم الکتاب ہے۔ اور یہ بھی فرمایا ہے۔ ان من شئی الا عندنا خزائنہ وما ننزلہ الا بقدر معلوم۔ کوئی شے نہیں ہے جس کے خزانے ہمارے پاس نہ ہوں۔ اور ہم اُن کو ایک قدر معین سے نازل کرتے ہیں۔ تعلیقات

مشائین نے ان تشبیہوں میں زیعنے تشبیہات عقلیہ جیسے تشبیہ اصنام اپنے ارباب سے اور مناسبات کے حاصل کرنے میں تشبیہ افلاک کی انوار قاہرہ سے) ایک ایسی مثال کا اعتراف کیا ہے کہ اُس میں رد ہے متقدمین پر۔ (متقدمین جو ارباب اصنام کے قائل تھے۔) ہ۔

اعتراض مشائیہ

ارباب وہ ہیں کہ ہر نوع کے اشخاص میں ایک امر واحد عقلی ہے جو اُن کے مطابق ہے۔ وہی ان کی مثال اور صورت ہے۔ اسی طرح ہر فلک میں بھی ایک امر عقلی ہے وہی اس کی مثال ہے۔ لیکن یہ مثال قائم بذات خود نہیں ہے جس کے اشراقین قائل ہیں۔ بلکہ صرف ذہن میں ہے۔ اور قبل اس کے کیفیت ان کے رد کی بیان ہو چکی ہے۔ اور اس کا جواب دیا گیا ہے) ؎

جواب

کثرت معشوقات پر جو چیز دلالت کرتی ہے وہ یہ ہے کہ اگر معشوق افلاک کا ان کی حرکتوں میں ایک ہی ہوتا تو حرکتیں تشابہ ہوتیں یعنے جہات میں اور ایسا نہیں ہے۔ اور یہ بھی تم جانتے ہو کہ اگر برازخ علویہ یعنے افلاک ایک دوسرے کی علت ہوتے تو معلولات کی حرکتیں علل کی حرکتوں کے مشابہ ہوتیں (کیونکہ تا مدامکان معلول علل سے مشابہت رکھتا ہے۔ کیونکہ معلول علل پر عاشق ہے یعنے اس کے افعال کا اور اس صورت میں ایسا نہیں ہے (اگر ایسا ہوتا تو ضرور حرکتیں جہات میں مشابہ ہوتیں۔ اور مقدم باطل ہے مثل تالی کے۔) ؎

فصل :- (تمہ قول قواہر کلیہ طولیہ و عرضیہ کے بیان میں اور اس بیان میں کہ زمانہ ازلی اور ابدی ہے۔ اور عالم سرمدی ہے اور بعض ایراد جو قدم عالم پر کئے گئے ہیں۔) ؎

جبکہ انوار قاہرہ کو ایک ہی نور سے بہجت (شادمانی) ہے جو کہ نور الانور ہے (کیونکہ ان میں فی مابین کوئی حجاب نہیں ہے۔ اور نور الانوار سے زیادہ کوئی چیز خوب تر اور کامل تر نہیں ہے۔ جس کے مشاہدہ اور معائنہ سے اس سے زیادہ لذت حاصل ہو سکے۔) اور انوار سے ایک برزخ حاصل ہوئی ہے۔ (یعنے فلک ثوابت مع جملہ صورتوں اور ستاروں کے جو اس فلک میں ہیں۔) بہ سبب اُس فقر کے، جو انوار قاہرہ میں مشترک ہے۔ اور انوار قاہرہ ہی مقتضی عنصریات کے ہیں۔ قواہر عالیہ سے رتبہ میں نیچے برازخ علویہ کے اصحاب ہیں۔ (یعنے افلاک اس لیئے کہ نوع جس قدر اشرف ہو گی اسی نسبت سے اس کا رب النوع بھی اشرف ہو گا۔ کیونکہ معلول کا شرف علت کے شرف سے ہے لیکن برازخ علویہ اپنی زندگی اور دوام کے اعتبار سے مردہ عناصر سے جو غیر دائمی ہیں اشرف ہیں۔ پس برازخ علویہ کے رب النوع بھی عنصریات کے ارباب انواع سے برتر اور اشرف ہیں۔) اور حاصل ہوئے ان قواہر سے جو مقتضی

عنصریات کے ہیں ایسے برزخ جو فروتنی اور بیچارگی رکھتے ہیں برازخ عالیہ کے حضور میں اور اُن سے متاثر ہوتے ہیں طبعًا اوران کا ایک مادہ مشترک ہے ۔جو مختلف صورتوں کو قبول کرتا ہے ۔(اور جس طرح قواہر مشترک ہیں فقر میں جو مقتضی ایسے برازخ کے ہوئے جن میں بہ سبب فروتری رتبہ کے اشتراک ہے ۔اسی طرح ان کے ابتہاج[1] کے اشتراک سے جوان کو نور واحد سے ہے مقتضی اشتراک کا ہے برزخوں کے حرکات میں) پس حرکت افلاک کی بھی مشترک ہے دوریت میں تو معشوق واحد سے ۔یعنی نور اعلیٰ مشابہ ہوا ور جہات میں جو فرق ہے وہ معشوقوں کے اختلاف کی جہت سے ہے یعنے انوار قاہرہ اور اشتراک مقابل اشتراکات کے ہیں ۔اور افتراقات مقابل فتراقات کے آسمانوں اور زمین میں اور مفترقات (بہ سبب شدت نور وضعف نور) مقابل میں مفترقات کے (یعنے عنصریات میں جو اختلاف انواع کا ہے ۔یا فلکیات میں جو نوعی اختلاف ہے ۔جیسے بعض حکما کا مذہب ہے ۔) ﴿

جہات فیض کی کثرت

اس طرح حاصل ہوے بہت سے جہات فیض کے ۔اور معلوم ہو کہ تقدم قواہر میں بعض کا بعض پر عقلی ہے ۔نہ زمانی اور قواہر کے شمار پر بشر قادر نہیں ہے ۔ (اور نہ ان کی ترتیب کے ضبط پر اس لیئے کہ ان کی کثرت بارش اور سمندر کے قطروں اور ریگستان اور پہاڑوں کے ذروں سے زیادہ ہے) اور قواہر ایک ہی طولی ہئیت پر نہیں ہیں ۔(کہ ایک دوسرے کی علت ہو آخر مرتبوں تک) بلکہ قواہر سے بعض متکافی ہیں ۔(ایک دوسرے کی علت نہیں ہے ۔بلکہ علت ان سے خارج ہے۔)

تکافو علل

کیونکہ درجہ اعلےٰ کے قاہر (طبقہ طولی میں) اپنے جہات کثیرہ کے اعتبار سے اور اس مشارکت کے اعتبار سے جو ایک کو دوسرے سے ہے جائز ہے کہ اُن سے صادر ہوں ۔انوار قاہرہ متکافیہ اور اگر ایسا نہ ہوتا (یعنے انوار متکافہ طبقہ عرضیہ میں جو کہ ارباب اصنام میں نہوتے) تو انواع متکافہ نہ حاصل ہوتے (تکافو معلولات جسمانیہ کا دلالت کرتا ہے تکافو پر علل نوریہ کے ۔) ﴿

---

[1] ۔ابتہاج ۔خوش اور شادماں ہونا ۔بات یہ ہے کہ لفظ خوشی ایسی کم رتبہ ہے کہ ہم اس کو مقابل سعادت یا بہجت کے بمشکل استعمال کرسکتے ہیں ۔۱۲۔

جو نشہ حاصل ہوتا ہے انوار قاہرہ عالیہ سے بہ سبب ان کے مشاہدہ نورالانوار کے وہ اشرف ہے اس سے جو حاصل ہوتا ہے شعاعوں کی جہت سے۔ کیونکہ مشاہدہ اشرف ہے اشراق سے اور شعاعوں میں بھی مرتبے اور طبقے ہیں۔ (باعتبار فاعل اور قابل ہونے کے) پس قواہر میں طولی اصول ہیں جن کے شعاعی اور جوہری واسطے قلیل ہیں۔ یہ امہات ہیں (کیونکہ انھیں سے پیدا ہوئے ہیں۔ جو کچھ ان کے سوا عقول اور نفوس اور ہیئتیں اور اجرام ہیں۔) ؎

ان عقول سے عقول عرضیہ ہیں جو متوسط شعاعوں سے بنا بر طبقات حاصل ہوتے ہیں (یعنے قواہر سے اصولی عرضیہ ہیں جو حاصل ہوتے ہیں متوسط شعاعوں سے طبقہ طولیہ عالیہ کی اور ان کے بہت سے طبقہ ہیں۔ اور باوجود ان کی کثرت کے ان میں ایک دوسرے کے ساتھ ترکیب واقع ہوتی ہے۔ تو اُس کی ہر ترکیب سے کوئی شے عقل یا نفس یا کوئی جرم یا ہئیت حاصل ہوتی ہے۔) ؎

زمانہ حرکت کی مقدار ہے

زمانہ کے مقداری ہونے کی دو وجہیں۔

معلوم ہو کہ زمانہ مقدار حرکت ہے جبکہ جمع ہوتی ہے عقل میں کوئی مقدار جو حرکت پر متقدم ہو یا اس سے متاخر ہو۔ وجہ مقدار اس لیئے ہے کہ زمانہ امتداد مقداری رکھتا ہے۔ اور اُس میں از روئے قلت و کثرت اختلاف ہوتا ہے مثلاً سال کی مقدار زیادہ ہے ماہ سے اور وہ زیادہ ہے دن سے۔ اور وہ ساعت سے۔ اور وجہ اس لیئے بھی وہ مقدار ہے کہ اس کا انطباق ہوتا ہے مسافت پر جو خود ذی مقدار ہے اور جو چیز ذی مقدار کے مطابق ہو وہ بھی ذی مقدار ہے۔ اب رہا یہ کہ وہ حرکت کی مقدار ہے۔ یہ اس لیئے کہ ہر مقدار کسی شے کی مقدار ہوتی ہے۔ یا وہ کسی شے ثابت کی مقدار ہے تو وہ خود ثابت ہے یا کسی شے غیر ثابت کی مقدار ہے اور یہ غیر ثابت حرکت ہے۔ لیکن مطلقاً نہیں۔ بلکہ اس حیثیت سے کہ مجتمع ہو عقل میں مقدار حرکت کی متقدم یا متاخر کیونکہ یہ دونوں عقل ہی میں جمع ہو سکتی ہیں نہ خارج میں۔ اور اسی طرح زمانہ کے اجزا۔ یہ قید اس لیئے لگائی ہے کہ مسافت سے بچاؤ ہو جائے۔ کیونکہ مسافت بھی مقدار حرکت کی ہے۔ لیکن نہ اس حیثیت سے

لہ۔ حصول کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) مشاہدہ نورالانوار۔ (۲) شعاعیں جن میں اشراقیت ہے۔ پہلا اشرف ہے دوسرے سے۔ ۱۲۔

بلکہ اس کی حیثیت یہ ہے کہ اس کے اجزا ایک ساتھ جمع رہتے ہیں۔)

انضباط زمان کا حرکت یومیہ سے ہوتا ہے۔کیونکہ وہ سب حرکتوں سے ظاہر تر ہے۔ (اور یہ ضبط زمان کا اس لیئے کیا گیا کہ زمان کا کوئی منقطع نہیں ہے جیسے ہم عنقریب بیان کریں گے۔ اسی فصل میں اس لیئے واجب ہوا ضبط کرنا زمان کو کسی حرکت سے جس کا منقطع نہو۔ اور یہ حرکت مستدیرہ ہے بخلاف حرکت مستقیمہ کے کہ اس کا منقطع ہوتا ہے۔ (مبدأ سے منتہا تک ختم ہو جاتی ہے) اور حرکت مستدیرہ چاہیئے کہ ظاہر تر ہو تاکہ سب سمجھ سکیں کہ یہ حرکت یومیہ ہے۔کیونکہ تمام انسان اس کو جانتے ہیں۔ اور اس کے اجزا کے شمار پر بھی سب کا اتفاق ہے۔ مثلاً ایک دن یا مہینہ یا سال یا اور وغیرہ) اس کا حدس تم کو اس طرح ہوتا ہے کہ جب تم دیر کرتے ہو کسی کام میں تو جس کی نفاذ تم ضمناً مقصود ہوتی ہے وہ فوت ہو جاتی ہے۔ (مثلاً ایک منزل پر دن کو پہنچنا تھا اگر دیر کی تو دن کو نہ پہنچیں گے) اس صورت میں جو چیز فوت ہوئی وہ تم سے زمان ہے (مثلاً صبح سے ظہر تک مثال مذکورہ میں کیونکہ فوت وہی شے ہوتی ہے جس کو ثبات نہو۔ جس پر فطرت سلیم شہادت دیتی ہے) اور اس کی مقدار ہے (یعنی کم اور زیادہ ہوتا ہے۔ اور اس کا نصف اور ثلث وغیرہ ہے۔) اور تم جانتے ہو کہ وہ مقدار حرکت ہے۔ اس لیئے کہ تم دیکھتے ہو تفاوت اور عدم ثبات۔

زمانہ منقطع نہیں ہوتا۔

زمان منقطع نہیں ہوتا اس حیثیت سے کہ اس کا کوئی مبدأ زمانی ہو اگر ایسا نہوتا تو جو پہلے ہو وہ پچھلے کے ساتھ جمع نہو سکتا۔ (کیونکہ ہونے کا حال نہ ہونے کے حال کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا۔) لہذا جو اس سے پہلے ہو وہ عین عدم نہیں ہے کیونکہ عدم کسی شے کا اس کے بعد ہی ہوتا ہے اور نہ کوئی امر ثابت ہے جو اس کے ساتھ جمع ہو سکے (جیسے ایک دو کے ساتھ جمع ہے اور ایک اس سے پہلے ہے بلکہ زمان امر ثابت ہے نہ از سر نو پیدا ہوتا ہے اور نہ کٹ جاتا ہے۔ اگر فرض کیا جائے کہ زمان کے قبل کوئی شے ہے تو وہ بھی زمان کے ساتھ ہوگا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ زمانہ کے پہلے زمانہ ہوگا۔ اور یہ محال ہے۔

(اسی لیئے ارسطاطالیس نے کہا ہے کہ جو شخص زمانہ کے حدوث کا قائل ہے وہ اس کے قدم کا قائل ہے۔ اس طرح کہ اس کو شعور نہیں کیونکہ اس کے

عدم کے فرض کرنے سے اس کا وجود لازم آتا ہے۔ اور یہ محال ہے) ۔ٍ

پس زمانہ کا کوئی مبدء نہیں ہے (یعنے ثبوت مذکور سے کہ اگر اس کا مبدء ہو تو اس فرض سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کا مبدء نہو) اور دوسرے طریق سے اس لیئے کہ ہم کو معلوم ہو چکا ہے کہ حوادث یہ چاہتے ہیں کہ ان کی علتیں غیر متناہی ہوں جو کہ مجتمع نہوں۔ پس وہ چاہتے ہیں کہ حرکت دائمی ہو۔ اور حرکت دائمی کا ہونا ضروری ہے۔ اور یہ کہ حرکت دائمی محیط کے لیئے ہو اور ہم کو معلوم ہو چکا دوام حرکت متجدد للجہات کا ہے ۔ٍ

دوسرے طریق سے اور زمان کا کوئی منقطع بھی نہیں ہے اگر اس کا منقطع ہو تو اس کا عدم بعد اس کے وجود کے ہو گا۔ اور لازم ہوگا کہ اس کے لیئے بعد ہو۔ اور بعد اس کے اس کا عدم نہیں ہے۔ کیونکہ عدم ہوگا اور لاشئے ثابت جیسے پہلے بیان ہو چکا ہے (یعنے ایک امر ثابت عدم کے ساتھ جمع ہو گا بلکہ وہ شئے غیر ثابت متجدد منصرم زمان ہی ہے) اس سے لازم ہوا کہ جمیع زمان کے بعد زمان ہو اور یہ محال ہے۔ ۔ٍ

آن کا دفعی ہونا اعتبار کی جاتی ہے قبلیت اور بعدیت آن[1] کی نسبت سے اور وہ دفعی ہے۔ اور زمان اس کے گرد ہے۔ پس جو زمانہ قریب تر ہے اجزاء ماضی سے وہ بعد ہے۔ اور جو زیادہ دور ہے وہ قبل ہے اور مستقبل اس کے خلاف ہے۔ (یعنے جو قریب تر اجزا مستقبل کے ہیں ان سے قبل ہیں اور جو دور تر ہیں وہ بعد ہیں) ورنہ متوجہ ہوگا اشکال تشابہ کا (یعنے لزوم ترجیح غیر مرجح اس لیئے کہ اجزا زمانہ کے متشابہ ہیں۔ اور قبلیت اور بعدیت کے لیئے ایک دوسرے سے اولی نہیں ہے) ورنہ نہ ماضی ماضی رہے گا نہ مستقبل مستقبل اور یہ باطل ہے (اور پہلے جو کہا گیا ہے وہ ظاہر تر ہے) ۔ٍ

فیضان ابدی

فیض ابدی ہے کیونکہ فاعل (ذات واجب تعالےٰ) نہ متغیر ہوتی ہے نہ معدوم۔ پس عالم کا دوام اس کے دوام کے ساتھ ہے ۔ٍ

---

[1] ۔ آن کو وہی نسبت زمان سے ہے جو نسبت نقطہ کو خط سے ہے۔ آن ایک امر عقلی ہے جس کی طرف عقل اشارہ کرتی ہے۔ وہ حد فاصل ہے۔ درمیان ماضی و مستقبل کے بلکہ فصل مشترک ہے ایک اعتبار سے وہ ماضی کی نہایت ہے اور وہی دوسرے اعتبار سے مستقبل کی بدایت ہے۔ اسی لیئے کہا گیا ہے کہ زمانہ حال لاشئے محض ہے۔ ۱۲۔

ہمارا دوام صانع عالم تعالےٰ شانہ کے دوام کے ساتھ ہے۔
ہرگز نمیرد آنکہ دلش زندہ شد بعشق ؛ ثبت است بر جریدۂ عالم دوام ما ؛
اگرچہ بر سبیل تجدد ہو یعنے ہونا اور پھر ناپید ہو جانا از سر نو پیدا ہونا اور
پھر اس سلسلہ کا قطع ہو جانا اور پھر سے پیدا ہونا۔ کیونکہ تم کو معلوم ہے
کہ عالم جسمانی ہمیشہ اس سے خالی نہیں ہے۔ کہ از سر نو پیدا ہو اور ناپیدا
ہو اتصال کی صفت کے ساتھ اور عالم الٰہی اور عالم صور مفارقہ دونوں
ماسوا اللہ تعالےٰ نہیں ہیں۔ بلکہ حق کی شانیں اور اس کے صفات اور
اسمار حسنیٰ ہیں۔ اور ایسی صورتیں ہیں جو خدائے تعالےٰ کے علم میں ہیں۔
اور اس کی قضا و قدر میں شامل ہیں۔ اور وہ بنائی ہوئی نہیں ہیں مثل
لوازم ذات کے۔ اور حکماء سابقین کی تصریحیں اور اشارے عالم جسمانی
کے تجدد (بار بار از سر نو پیدا ہونے) اور اس کے ناپید ہو جانے اور بدل
جانے کے بارے میں جو ہر آن میں ہوتا رہتا ہے۔ جس کی طرف اشارہ
ہو چکا ہے۔ اور افلاطون سے نقل کیا گیا ہے کہ ازل میں خدا تعالیٰ تھا اور
کوئی رسم اور ظل سوا اس مثال کے جو خدا کے علم میں تھی موجود نہ تھا۔ اور
یہ بھی کہا ہے کہ موجودات اس عالم کے اس عالم کے موجودات کے آثار ہیں۔
اس عالم کے موجودات سے نوری مثالیں مراد ہیں۔ اور ہر اثر کے لیئے
ایک موثر کا ہونا ضروری ہے۔ جس میں کچھ نہ کچھ مشابہت ہونا چاہیئے
اور ضرور ہے کہ وہ صورتیں موجود کلی باقی ہوں۔ کیونکہ ہر مبدع (ایجاد
کردہ شدہ) جس کی صورت ظاہر ہوئی حد ابداع میں۔ پس ضرور ہے کہ اس
کی صورت علم اول تعالےٰ میں موجود ہو اور اس کے پاس بے انتہا صورتیں
(وعندہ ملکوت الاشیاء اور بعض روایتوں سے مثل الاشیاء بھی ثابت
ہے۔ مترجم) اور اگر اس کے علم میں ازلی صورتیں نہ ہوتیں تو ہیولیٰ کے
ناپیدا ہونے سے موجودات نابود ہو جاتے۔ (انتہیٰ قول افلاطون) اور
یہ افلاطون کی تصریح ہے۔ عالم ہیولانی کے حدوث اور ہیولیٰ کے ساتھ
ان کے ناپید ہو جانے کے باب میں اور عالم الٰہی کے قدم اور ہمیشگی کے

بارے میں اور یہ کہ ان کی ہمیشگی مبدء اول تعالےٰ کی ہمیشگی کے ساتھ ہے
اور افلاطون سے یہ بھی منقول ہے کہ اس کے نزدیک ایسے حوادث کا
وجود جن کی کوئی ابتدا نہو محال تھا۔ اس لیئے کہ جب تم نے کہا کہ وہ حادث
(نوپیدا) ہے تو تم نے ہر ایک ایسے وجود کے لیئے اولیت ثابت کردی
اور جب ثابت ہوگئی اولیت (ابتدا) ہر ایک کے لیئے تو کل کے لیئے بھی
ابتدا ثابت ہوگئی۔ اور کہا حکیم موصوف نے کہ صورتوں کا حدوث
تو ضروری ہے۔ اب رہا کلام ان کی ہیولیٰ (مادہ) اور عناصر کے بارے
میں اُن کا وجود قبل ان کے تھا۔ لوگوں کا یہ گمان ہے کہ افلاطون نے
ہیولیٰ اور عناصر پر ازلیت کا حکم کیا ہے میں (صدر شیرازی) کہتا ہوں
کہ افلاطون کے قول اول کی صحت کی بنا کل مجموعی کے ہر فرد پر قیاس
کرکے نہیں ہے بلکہ غرض اس کی یہ ہے کہ جب حدوث کے پہلے عدم
ہے۔ پس جب کہ جزء کے پہلے عدم ہے اور کل کے پہلے جزء ہے تو کل کے
پہلے بھی عدم ہوا۔ اور یہ جو جمہور میں مشہور ہے کہ تعاقب اشخاص۔
(یعنے پے در پے آنا) کسی حد تک نہیں ہے۔ اس سے واجب ہوتا
ہے تسلسل متعاقبات میں غیر نہایت تک یہ قول سخیف ہے۔ جس کو ہم
نے اس کے محل پر بیان کردیا ہے۔ کیونکہ وقوع ایسے تسلسل کا بجز فرض ہے
نہ واقعی۔ کیونکہ موجودات سے جس کا تحقق کسی وقت ہوتا ہے وہ قدر متناہی
ہے اور یہ بھی تم کو معلوم ہوچکا ہے کہ متعاقب صورتوں کا اجتماع وجود میں
نہیں ہے اور ترتیب تطبیق میں فرع ہے وجود اور تعدد کی (اول وجود اور
کثرت ثابت ہولے تو ترتیب اور تطبیق ممکن ہوسکتی ہے ورنہ نہیں
ہوسکتی ۱۲م) اور بہت سے متدرجات (موجودات جن کا وجود تدریجی ہو)
مثل صور فلکیہ ایسے ہیں جن کے افراد اور اجزاء میں تعدد نہیں ہے اور
نسبت ہمیشگی کی اُن کی حقیقتوں کی طرف ان کے وجود عقلی کی جہت
سے ہے (نہ خارجی) حکایت کی ہے افلاطون سے کہ اس نے سوال
کیا طیماوس سے کہ وہ شے کونسی ہے جس کو حدوث نہیں ہے۔

اور کیا ہے شے حادث جو باقی نہیں رہتی اور کیا ہے شے موجود بالفعل
جو ہمیشہ ایک حال پر رہے۔ اول سے مراد وجود باری تعالےٰ ہے۔ اور
دوسرے سے وجود اکوان زمانیہ مراد ہے جو ثابت نہیں رہتے ایک حالت پر۔
اور تیسرے سے وجود مبادی عقلیہ و صور الٰہیہ۔ اور حکایت کی ہے ارسطاطالیس
سے مقالہ الف کبریٰ میں کتاب مابعد الطبیعہ سے کہ افلاطون ابتدائے عمر میں
اقراطلوس کے پاس جایا کرتا تھا۔ اور جو کچھ وہ بیان کرتا تھا لکھ لیا کرتا
تھا۔ کہ جمیع اشیاء محسوسہ فاسد ہیں۔ اور یہ کہ علم اُس پر محیط نہیں
ہوسکتا۔ اس کے بعد سقراط کے پاس جانے لگا۔ اور سقراط کا یہ طریقہ
تھا کہ اشیاء کے حدود (تعریف منطقی) معلوم کیئے جائیں۔ نہ کہ نظر کیجائے
محسوسات کی طبیعتوں پر اور اس کے سوا۔ پس یہ گمان کیا کہ سقراط کی
نظر اشیاء غیر محسوسہ پر ہے۔ کیونکہ محسوسات کے حدود نہیں ہیں۔
اور نہ وہ حدود میں آسکتے ہیں۔ حد اُن چیزوں کی ہوسکتی ہے جو دائم
اور کلی ہوں۔ اس وقت سے افلاطون نے اشیاء کلیہ کو صورتوں سے
نامزد کیا کیونکہ وہ ایک ہوتی ہیں۔ اور اس نے دیکھا کہ محسوسات
کے وجود میں صورتوں کی شرکت ہے۔ اور جبکہ صورتین ان کے رسوم
اور خیالات ہیں تو وہ ان پر تقدم رکھتی ہیں۔ میں (صدر شیرازی)
کہتا ہوں کہ یہ قول کہ تمام اشیاء محسوسہ فاسد ہیں ان میں اثیریات اور
عنصریات دونوں شامل ہیں۔ پس اس حکیم کا مذہب یہ تھا کہ افلاک اور جو
کچھ ان کے نیچے ہے وہ سب حادث ہے۔ اور اشیاء کلیہ سے معانی اور
ماہیات کلیہ محسوسات کے مراد ہیں۔ اور جو ضمیر مونث اس کے قول
میں صور کی طرف پھرتی ہے اس کے معنے یہ ہیں کہ افلاطون کے اعتقاد
میں معانی کلیہ کی کوئی ہستی اور ہویت اور صورت نہیں ہے۔ جس کا
بیان ہوچکا۔ کہ معانی کلیہ جو ہویات شخصیہ کے سوا ہیں ان کی کوئی
ہستی خارج میں نہیں ہے۔ مگر اشخاص کی تبعیت میں اور ان کے لیئے کوئی
وحدت عددی نہیں ہے۔ ہمیشہ کے لیئے کہ اشخاص کی کثرت اُن سے ہو۔

اور وہ نہیں ہوتے مگر شرکت سے صورتوں کی اس سے یہ مراد ہے کہ محسوسات کی عقلی صورتیں عالم مفارقات میں ہیں یعنے قوام ان ناپید ہو جانے والے حسیات کا ان صور عقلیہ کے سبب سے ہے جو کہ باقی ہیں۔ کیونکہ یہ صور عقلیہ حسیات پر مقدم ہیں نہ مفہومات کلیہ ذہنی جن کا کوئی وجود ذاتی نہیں ہے۔ کو

پھر تم کو معلوم ہو کہ شیخ ابو الحسن[2] عامری اپنی کتاب (مشہور الامد علی الابد) میں فلاسفہ کا حال لکھتے ہوئے تحریر کرتے ہیں کہ افلاطون کے مذہب کے باب میں اختلاف ہوا ہے کہ وہ قدم عالم کا قائل تھا یا حدوث کا کیونکہ اس نے کتاب اثولوطیقوس (تدبیر بدن) میں کہا ہے کہ عالم ابدی ہے۔ غیر مکوں ہے۔ اور دائم البقا ہے اور اسی قول سے بعض دہریوں نے تعلق کیا ہے پھر وہی حکیم کتاب طیماوس میں لکھتا ہے کہ عالم مکوّن ہے۔ اور یہ کہ باری تعالٰے نے اس کو لانظام سے نظام میں پلٹ دیا اور اس کے کل جوہر مرکب ہیں مادہ اور صورت سے۔ اور ہر مرکب معرض انحلال (فساد) میں ہے۔ اگر اس کا شاگرد ارسطاطالیس اس کے مقصد کی شرح نہ کرتا جو کہ اختلاف ان دونوں قولوں میں ہے تو یہ حکم کیا جاتا کہ وہ اس مسئلہ میں حیران ہے۔ مگر ارسطاطالیس نے ظاہر کر دیا ہے کہ لفظ مکوّن اسماء مشترکہ کے تحت میں ہے۔ اور اسی کے مثل قول کا اطلاق کیا ہے۔ اس کی کتاب میں جس کا نام فاذی ہے کہ جوہر نفس غیر مکوّن ہے۔ اور اس کو موت نہیں ہے۔ اور اس کی (افلاطون کی) کتاب طیماؤس میں کہ نفس مکون ہے اور مرنے والی ہے دائمی نہیں ہے۔ اور ارسطاطالیس نے اس اختلاف الفاظ کے بیان کو اپنے ذمہ لیا ہے۔ پس یہ کہا کہ اول سے مراد کہ قوت سے فعل میں آنا نفس کا بتدریج نہیں ہے بلکہ دفعتہً حادث ہو گئی ہے۔ اور اس کے لیئے اس دار مثوبت میں موت کا عارض ہونا نہیں ہے۔ اور اس کے دوسرے قول سے یہ مراد لی ہے کہ نفس معرض استحالہ میں ہے۔ جہل سے علم میں۔ اور

رذالتہ سے فضیلت میں۔ اور وہ بقاء ابدی کو فائز نہ ہوتی اگر خدائے تعالے اس کی بقا نہ چاہتا ہمیشہ کے لیئے۔ اور افلاطون نے کتاب طیماؤس میں اس کی صراحت کر دی ہے۔ پس کہا ہے کہ خالق کل نے وحی کی جواہر روحانی کی طرف تم ایسے نہیں ہو کہ تم کو موت نہ ہو۔ مگر میں نے اپنی قوت الٰہیہ سے تم کو باقی رکھنا چاہا ہے۔ تمام ہوا کلام عامری کا۔

میں (صدر شیرازی) کہتا ہوں کہ یہ توجیہ اور توفیق جو بیان کی ہے اس میں نظر (اعتراض) کی جگہ ہے۔ جس کو ہم نے اپنے رسالہ میں بیان کیا ہے۔ اور وجہ توفیق جو اس کے پہلے دونوں کلاموں میں ہے وہی ہے جس کو ہم نے کئی بار بیان کر دیا ہے کہ ان سب طبایع جسمانیہ کے لیئے وجود مفارقی ہے۔ جو خدائے تعالےٰ کی بقا کے ساتھ باقی ہے۔ اور وہ وجود مفارقی ان کے وجود ہیولانی سے جدا ہے۔ جو تدریجی اور فاسد اور نابود ہونے والا ہے۔ اور اس کے دو قول جو بقا اور فنائے نفس کے بارے میں ہیں مطلب اس کا یہ ہے کہ نفس ذات الوجہین (دورخی) ہے ایک رُخ اس کا طبیعت کی طرف ہے۔ جس سے وہ موت فساد کو قبول کرتی ہے۔ اور دوسرا رخ اس کا عالم قدس کی طرف ہے۔ اور اس رخ سے قبول کرتی ہے ہمیشگی اور بقا خدائے تعالےٰ کی بقا کے ساتھ۔ اور جو امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ فیلسوف مکرم ارسطاطالیس حدوث تدریجی کو نہیں بھولا جو اس عالم کے جواہر کو حاصل ہے۔ اس نے اثولوجیا میں کہا ہے کہ افلاطون نے فرق کیا ہے عقل اور حس میں اور طبیعت میں انیات خفیہ کے اور اشیاء محسوسہ کے اور انیات خفیہ کو دائمی کہا ہے۔ اور ان کے حال کو زوال نہیں ہے۔ اور اشیاء حسیہ کو ناپید ہونے والا جو کہ کون و فساد کے تحت میں ہیں۔ اور کتاب اثولوجیا میں دوسری جگہ کہا ہے کہ اشیاء عقلیہ انیات خفیہ ہیں۔ اس لیئے کہ ان کا ایجاد علت اولیٰ سے ہوا ہے۔ بلا واسطہ اور اشیاء محسوسہ انیات دائرہ (ناپید ہونے والے) ہیں۔ کیونکہ وہ رسوم (نشان) ہیں انیات خفیہ کے اور ان کی مثالیں ہیں

اوران کا قوام دو دام تکوں اور تناسل سے ہے تاکہ باقی رہیں اور ہمیشہ رہیں مشابہت سے اشیاء عقلیہ فعلیہ کی جو ہمیشہ کے لیئے ہیں ۔ میں کہتا ہوں تکون سے وجود تدریجی مراد ہے صفت اتصال کے ساتھ جیسے فلکیات میں ہے ۔ اور تناسل سے تعاقب (پے در پے آنا) ہستی میں مراد ہے بطریق انفصال جیسے عنصریات اور موالید میں ہے ۔ اور ہم نے اس فیلسوف (ارسطاطالیس) کے کلام سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ وہ صاف کہتا ہے کہ ممکن نہیں ہے کہ کوئی جرم اجرام سے ثابت اور قائم ہو ۔ کیونکہ اس کی طبیعت سے سیلان اور فساد ہے ۔ پس ظاہر ہو گیا کہ فیلسوف مذکور قدم عالم کا قائل نہ تھا ۔ بلکہ اس کی رائے اور اعتقاد حدوث عالم پر تھا ۔ ہم نے اس کے شریف کلمات ایسے پائے ہیں جو کہ نص صریح ہیں اس بات پر مخالفت اس بات کے جو جمہور کی زبانوں پر مشہور ہے ۔ اور ثامسطیوس نے جو اس سے نقل کیا ہے ۔ اور شیخ رئیس اور اس کے ہمسروں نے اس پر اعتماد کیا ہے اس مسئلہ میں کہ فیلسوف مذکور نے کہا ہے کہ اشیاء محمولہ جس سے مراد ہے صور جسمانیہ ایک دوسرے سے ان کی ہستی نہیں ہے جو ساتھ ہوں ۔ بلکہ واجب ہے کہ اپنے ساتھی کے بعد ہو ۔ پس مادہ پر پے در پے آتے ہیں ۔ پس صاف ظاہر ہو گیا کہ صورتیں باطل اور ناپید ہو جاتی ہیں ۔ اور جب معنےٰ ان میں ناپیدی ہے تو ان کے لیئے ضرور ہے ایک ابتدا اور اس لیئے کہ ناپیدی ان کا انجام ہے ۔ اور ہر ایک دو حالتوں سے ہے جو دلالت کرتا ہے کہ جاننے والا اس کو لایا ۔ پس صحیح ہو گیا تکون کا حادث ہونا کسی شے سے اور یہ کہ حامل اس کا (ہیولیٰ) غیر ممتنع الذات ہے جو تبادل اور حامل ہے اور اس کے لیئے ابتدا اور انتہا ہے ۔ اور معلوم ہوا کہ حامل کے لیئے بھی ابتدا اور انتہا ہے ۔ اور وہ حادث ہے ۔ اور نہ کسی شے سے اور دلالت کرتا ہے محدث پر جس کی ابتدا اور انتہا نہ ہو ۔ کیونکہ ناپیدی انجام ہے ۔ اور انجام کا کوئی آغاز نہیں ہے ۔ پس اگر جواہر اور صورتیں لایزالی نہیں ہو سکتیں ۔ کیونکہ استحالہ ناپیدائی صورت کی ہے اور

اسی صورت سے شے تھی اور شے کا ایک حال سے نکل کے دوسرے حال میں
داخل ہونا واجب کرتا ہے کیفیت کی ناپیدائی کو اور تردد (پلٹ پلٹ کر آنا)
محال ہے کون وفساد میں پس ناپید ہونے پر نیا حال پیدا ہوتا ہے اور یہ
دلالت کرتا ہے ابتدا پر اور جز جز کی ابتدا کل کی ابتدا پر دلالت کرتی ہے۔ اور
واجب ہے کہ اگر جو کچھ عالم میں ہے وہ قابل کون وفساد ہو تو ضرور ہے
کہ کل عالم قابل کون وفساد ہو اور اس کی ابتدا تھی۔ اور قابل فساد کے تھی اور آخر تحلیل
ہو جاتا ہے ایک کون میں اور یہ آغاز وانجام دلالت کرتا ہے ایجاد کرنے والے پر کسی دہریہ
نے ارسطاطالیس سے سوال کیا کہ جب ایجاد کرنے والا ہمیشہ سے ہے اور کوئی چیز
نہ تھی پھر اس نے حادث کیا عالم کو پس کیوں حادث کیا۔ ارسطاطالیس نے جواب
دیا کہ کیوں ایجاد کرنے والے پر جائز نہیں ہے اس لئے کہ کیوں مقتضی ہے علیت کا اور علیت
محمول ہے اسی میں جو کہ علت ہے کہ اس پر کوئی اور علت پیدا کرنے والا ہو
اور وہ ذات تعالےٰ مرکب نہیں ہے کہ اس کی ذات حامل ہو علتوں کی
پس کیوں اس سے منفی ہے اس نے جو چاہا کیا۔ کیونکہ وہ جواد ہے
پس کہا گیا کہ وہ فاعل لم یزل (یعنے ہمیشہ سے فاعل ہو) کیونکہ وہ جواد
لم یزل ہے۔ کوئی اس کا آغاز نہیں ہے۔ کہا حکیم نے لم یزل کے معنے
یہ ہیں کہ اس کا کوئی آغاز نہیں ہے۔ اور فعل فاعل کے آغاز کو چاہتا ہے۔
اور اجتماع لا اول اور ذو اول کا قول اور ذات میں محال ہے۔
اور تناقض ہے تو اس سے کہا گیا۔ پس کیا باطل ہو جائیگا یہ عالم
کہا ہاں کہا گیا تو جب باطل ہو گیا تو باطل ہو گیا جود کہا باطل کریگا
اس کو تاکہ اسے ایسا رنگ بخشے اپنی صنعت سے کہ پھر فساد نہو۔
کیونکہ یہ رنگ طبیعت کا فساد کو برداشت کرتا ہے۔ تمام ہوئے
اس کے کلمات شریف نوری۔ گویا روح القدس امر اس کے دل میں
پھونک دیتا تھا۔ اے صاحبان علم کیا کسی بحث کرنے والے نے ایسا
کلام متین حدوث عالم میں کیا ہے اور کیفیت ارتباط مبدع حقیقی میں
بغیر اس کے لازم آئے تغیر اور تکثر اس کی ذات تعالےٰ قدسی میں نہ اس کی

صفات میں اور ہم نے اپنے رسالہ میں اس کلام کے دقائق بیان کیئے ہیں اور
اس کے اسرار کھول دئے ہیں۔ اگر ہم تمام حکما کے اقوال کو حدوث عالم
کے باب میں نقل کریں تو کیا فلکیات اور کیا عنصریات تو طول ہو جائے بکو
قدماسے حکما خصوصاً ارسطاطالیس اور ابرقلس اور صاحب
شبہ مشہور قدم عالم کے قائل نہ تھے۔ یہ مذہب متاخرین کی نافہمی
سے پیدا ہوا ہے جو ان کا کلام نہیں سمجھے۔ یا تحریف کلام سے ۱۲) تعلیقات
اور جو کچھ کہا جاتا ہے (بطور تشنیع کے حکما کو چونکہ عوام مسئلہ علت و معلول
سے جاہل ہیں) کہ اگر فیض دائمی ہو تو مساوی ہو جائے مبدع سے۔ وہ اس طرح سمجھ لو کہ
نیرّ مقدم ہے شعاع پر (یعنی بالذات نہ بالزمان) اگرچہ استدلال کیا جائے شعاع کے
وجود سے اور عدم سے وجود پر نیرّ کے قبل شعاع اور اس کے عدم پر بعد شعاع کے اگر ایسا
ممکن ہو۔ لیکن موجب فی نفسہ (یعنی عالم ہماری مثال) نہیں برابر ہو سکتا موجب
کے یعنی جو اس کو واجب کرے یعنی ذات واجب تعالٰے اگرچہ دونوں دوامی ہوں۔
بلکہ موجب موجب سے ہے اور اس کے ساتھ ہے۔ بکو
جو کہا جاتا ہے (ابطال میں ایسی حرکتوں کے جس کی ابتدا نہ ہو اور اس سے
عالم کا حدوث ثابت کیا جاتا ہے) وہ یہ ہے کہ حرکات مجتمع ہیں وجود میں۔ کیونکہ
ہر ایک صادر ہوئی اور موجود ہوئی پس سب موجود ہوئے۔ (اور جب سب موجود
ہوئے اور اس میں ترتیب ہے تو وہ ضرور متناہی ہے۔ اس سے لازم آتا ہے کہ
عالم حادث ہے۔ یہ برہان فاسد ہے) اس لیئے کہ حرکات متعاقبہ[۱] (مثل شمار حرکات
محددالجہات کے جس میں ہمارا کلام ہے) کا اجتماع محال ہے۔ لہذا صحیح ہو گیا نہ ہونا نہایت
کا اور ان کا مجموع بھی نہ ہوا۔ کیونکہ وہ جون ہیں موجود ہوتی ہیں معدوم ہو جاتی ہیں
اور برہان وجوب نہایت کی اسی وقت چل سکتی ہے جبکہ اجتماع احاد کا ہو اور اس میں
ترتیب ہو۔ اور حرکات ایسے نہیں ہیں کیونکہ اُن کے احاد کا اجتماع ممکن نہیں ہے۔
اور فرض محال (اجتماع حرکات ماضیہ) مبنی ہے شے کے محال ہونے کی جہت پر (یعنے

---

[۱] ۔ متعاقبہ پے در پے آنے والی۔ ۱۲۔

حدوث عالم) اور اس کا باطل ہونا تم کو معلوم ہو چکا ہے۔ اور علتیں جن کی نہایت واجب ہے۔ ثابت ذاتین ہیں جو فیاض ہیں (کیونکہ وہ مجتمع اور مرتب ہیں نہ کہ حرکات کہ وہ مجتمع نہیں ہو سکتیں۔) ۱۲

یہ جو کہا گیا ہے کہ اگر حرکتیں غیر متناہی ہوں تو اس سے لازم آتا ہے کہ ہر حادث موقوف ہو حصول پر لا متناہی کے۔ پس کوئی حادث حاصل نہو۔ یہ بھی غلط ہے کہ غیر متناہی پر موقوف ہو۔ ممتنع اس صورت میں ممکن ہے جبکہ غیر متناہی مرتب ہو بعد میں حاصل نہو تو جو اس پر موقوف ہے وہ بھی حاصل نہو۔ لیکن جب غیر متناہی (جس پر حادث موقوف ہے گذشتہ ہو) اور حادث کا وقوع ضروری ہو اس کے بعد وہ عین محل نزاع ہے۔ اس لئے کہ ہر حادث کے پہلے حکیم کے نزدیک حوادث لا متناہی گذر چکے ہیں۔ اس صورت میں ممنوع ہو گا حصول کسی حادث کا اس لئے کہ وہ موقوف ہے حصول غیر متناہی پر زمانہ گذشتہ میں یہ محل نزاع ہے۔ اور اس کو مقدمہ قرار دینا اسی کے ابطال میں مصادرہ علی المطلوب۔ ۱۲

اور جو کہتے ہیں کہ آن ماضی کا آخر ہے۔ پس ماضی متناہی ہو گیا۔ (کیونکہ جس چیز کا آخر ہو وہ متناہی ہے۔ اور ماضی کے متناہی ہونے سے حوادث کا متناہی ہونا لازم آتا ہے۔ اور اس سے حدوث عالم کا) اگر اس سے یہ مراد ہے کہ آن آخر ماضی کا ہے اور اس کے بعد کچھ نہیں ہے تو یہ کلام فاسد ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ وہ آخر ہے اور اس کے بعد دوسرے دور ہیں کہ ہر ایک ان میں سے اپنے ماقبل کے آخر ہے تو یہ کلام صحیح ہے۔ کیونکہ وہ آخر گذشتہ کا ہے۔ اور اول آئندہ کا اگر اس کو مبدء قرار دیں اور ہر ایک زمانہ کے دونوں طرف یعنے ماضی اور مستقبل غیر متناہی ہے۔ اور اکثر یہ لوگ حکم جمیع کی بنا کرتے اس حکم پر جو ہر واحد پر ہے۔ جیسے کہتے ہیں کہ ہر ایک حرکت مسبوق بالعدم ہے اس سے لازم آتا ہے کہ کل بھی ایسا ہی ہو۔ تم کہہ سکتے ہو کہ ہر واحد سیاہی کے شمار سے اس محل پر ممکن الحصول ہے ایک ہی وقت معین ہیں۔ مگر یہ نہیں

۱ے۔ یعنے کلی افراد میں جو حکم ہر ہر فرد کا ہے اس کو مبنی قرار دیتے کلی مجموعی کا مثلاً ہر ریشہ رسی کا سہولت سے ٹوٹ سکتا ہے۔ پس مجموع یعنے رسی پر بھی وہی حکم جاری کرنا کیسی حماقت ہے۔ ۱۲۔

کہہ سکتے کہ تمام سیاہیاں اسی طرح اس محل ہیں وقت مقررہ میں حاصل ہو سکتی ہیں۔ پس نہیں لازم آتا حکم سے ہر واحد کے حکم مجموع پر۔ ع

فصل :۔ اس بیان میں کہ حرکات افلاک ایک قدسی کامیابی سے ہے جو کہ لذیذ ہے اور وہ شعاع ہے جو فائض ہے اُن کی نفسوں پر یہ سبب حرکات کے۔ اس بیان میں کہ شکل فلک کی کروی ہے۔ اور کیفیت صدور نفس کی عقل سے اور غرض اُس سے۔ ع

جبکہ ثابت ہوگئیں حرکتیں افلاک کی اور یہ کہ حرکات انوار مجردہ مدبّرہ سے ہیں اور اس کی طرف ہم نے اشارہ کردیا ہے کہ انوار مجردہ مدبرہ انوار قاہرہ مقدسہ سے کمتر ہیں علائق ظلمانیہ کے سبب سے۔ جبکہ نور اخس وہ ہے جس کے پاس ظلمات ہے۔ پس جو قریب تر ہے ظلمات سے وہ دور تر ہے کمالات نوریہ سے اور معلوم ہوا کہ حرکتیں برازخ علویہ کی ماتحت کے لیئے نہیں ہیں۔ اور نہ کامیابی دفعتہً ہوتی ہے۔ نہ یہ کہ کامیابی اصلا نہ ہو۔ کیونکہ ان دونوں صورتوں میں حرکتیں قطع ہوجائیں خواہ کامیابی[۵۱] سے خواہ نامرادی سے۔ پس حرکتیں ایک نوری مقصد کی کامیابی کے لیئے ہیں۔ یہ کامیابی انوار مدبرہ کو انوار قاہرہ سے ہوتی ہے اور وہ نور سانح (یعنے مدبرات کو عارض ہوتا ہے نور الانوار سے) اور شعاع قدسی ہے۔ (شعاع قدسی امر عقلی ہے جو عارض ہوتا ہے مدبرات کو قواہر سے۔ اور نور سانح کی خصوصیت نور الانوار سے ہے) اگر نور مدبر میں (جس کی تدبیر برزخوں میں جاری ہے) کوئی امر دائم التجدد[۵۲] نہ ہو تو ہمیشہ اس سے تجدد نہ ہوتا رہے۔ اس لیئے کہ جو شے اپنی ذات سے ثابت ہے وہ تغیر کا اقتضا نہیں کرسکتی۔ پھر یہ کہ انوار متصرفہ میں جو تجدد ہے وہ کوئی امر ظلمات سے نہیں ہے۔ (مثلاً کوئی امر مظنون ثنا و مدح یا کوئی حیوانی امر جیسے خواہش یا غصہ جلب ملائم یا دفع منافر کے لیئے) جس کا سبب پہلے بیان ہوچکا ہے۔ (کہ افلاک کی

۵۱۔ اگر مراد دفعتہً حاصل ہوجائے تو کامیابی سے حرکت قطع ہوجائیگی۔ اور اگر بالکل کامیابی نہ ہو تو یاس کے سبب سے حرکت موقوف ہوجائیگی۔ کیوں کہ حرکت ایسی ہی صورتوں میں ختم ہوجاتی ہے۔ ۱۲

۵۲۔ دائم التجدد ہمیشہ نیا ہونے والا۔ ۱۲

حرکتوں کا دائمی ہونا واجب ہے۔ پس چاہئے کہ اس کی بنا امر دائمی پر ہو۔ اور افلاک کون و فساد میں داخل نہیں ہیں اور خواہش اور غصہ اجسام کائن و فاسد کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے۔ جو محتاج غذا اور نمو کے ہیں۔ اور وہ جو شے مرغوب ہے اس کو طلب کرتے ہیں اور اپنی ضد سے بھاگتے ہیں۔ اور یہ سب امور افلاک میں ممتنع ہیں۔ کیونکہ یہ امور حرکات مستقیمہ پر موقوف ہیں) پس مقتضی کوئی امر نوری ہے قواہر کی طرف سے۔ جو از سر نو نائض ہوتا رہتا ہے۔ اور وہ علمی صورتیں[1] نہیں ہیں۔ کیونکہ علوم بالفعل ان کو حاصل ہیں بہ سبب ان کی حرکتوں کے جو ان کے ماتحت ہیں۔ وہ ان کے معلول ہیں۔ اور اسی طرح ما فوق کا بھی۔ (نہ ان کے علوم ذرہ برابر زیادہ ہوتے ہیں نہ کم ہوتے ہیں۔ کیونکہ ضوابط کے تناہی ہونے پر برہان قائم ہے۔ اور حرکتوں کا دوری ہونا واجب ہے) اور بنا بر اس بیان کے جس کا تم کو علم ہوگا کہ ضوابط موجودات حادثہ کے سب کے سب تناہی ہیں۔ اور ان کی تکرار واجب ہے اور موجودات مترتبہ قاہر یہ بھی تناہی ہیں۔ اگرچہ کثیر ہوں مگر علل اور معلولات تناہی ہیں۔ حالانکہ حرکات افلاک غیر تناہی ہیں۔ (پس اگر یہ حرکات صور علمیہ کے حصول کے لیئے ہوتے جو کہ تناہی ہیں تو حرکتوں کا تناہی ہونا واجب ہوتا ہے) پس نہیں ہے کوئی امر مقتضی ان حرکات کا الا امر غیر تناہی التجدد[2] جو ہم نے بیان کیا ہے۔ کہ وہ شعاع قدسی ہے جس میں لذت عظیم ہے۔ مگر کیفیت حرکت افلاک کے پیدا ہونے کی ان اشراقات کے سبب سے ہے جو ان کے نفوس کو وصول ہوتے ہیں۔ اس کو انسان کے حال سے سمجھو جب اس کا بدن منفعل ہوتا ہے اس امر سے جو نفس کو حاصل ہوتا ہے فی نفسہ ہیئتوں سے۔ مثلاً کوئی شخص اپنے دل سے باتیں کرتا ہے امور عقلیہ کے بارے میں تو اس کے اعضا کو حرکت ہو جاتی ہے موافق اس چیز کے جس کو سوچ رہا ہے۔ جس پر تجربہ گواہ ہے۔ جیسے جب خوشی اور رنج ۱۲

---

[1] ۔ مشائین کی رائے ہے کہ وہ علمی صورتیں ہیں جن کے حصول کے لیئے افلاک گردش کرتے ہیں۔ ۱۲۔

[2] ۔ غیر تناہی التجدد جس کا از سر نو ہونا ہمیشہ کے لیئے ہو۔ ۱۲۔

عالم ہوتا ہے تو انسان تالیاں بجانے لگتا ہے یا ناچنے لگتا ہے۔ بس یہی حال افلاک کا سمجھو جب نفس فلکی قدسی لذتوں سے منفعل ہوتی ہے بہ سبب اشراقات عقلی کے تو نفس کے ساتھ اس کا بدن بھی منفعل ہوتا ہے اور بدن ان کا جرم فلکی ہے اس کو دوری حرکت ہوتی ہے۔ جو نوری اشراقات کے مناسب ہے۔ اور جس طرح اہل وجد و ذوق کو بہ سبب ان بجلیوں کے جو ان کے نفوس پر گرتی رہتی ہیں بدن کو اضطراب رہتا ہے اسی طرح حرکات افلاک بھی دائمی ہیں۔ کیوں کہ اشراقات کا ورود اُن پر دائمی ہے۔) پس تحریکات آمادہ کرتی ہیں اشراقات کے لیئے اور اشراقات دوبارہ موجب حرکات کے ہوتے ہیں۔ اور وہ حرکت جس کا انبعاث اشراق سے ہوتا ہے اس حرکت کے سوا ہے جو اس اشراق کے لیئے آمادہ کرتی ہے۔ از روئے شمار کے۔ ؏

(مصنف رح نے عدد کی قید اس لیئے لگا دی کہ دونوں حرکتین از روے نوع متحد ہیں۔) پس ایسا دور نہیں ہے جو کہ ممتنع ہے۔ (دور ہے اس لیئے کہ حرکت حرکت پر موقوف ہے۔ اور غیر ممتنع اس لیئے ہے کہ دونوں حرکتین از روے شمار جدا جدا ہیں۔ جیسے انڈے اور مرغی کی بحث میں۔) پس ہمیشہ کے لیئے حرکت شرط اشراق کی ہے۔ اور اشراق دوبارہ حرکت کا موجب ہوتا ہے۔ اپنے بعد اور اسی طرح ہمیشہ (یہ سلسلہ جاری رہتا ہے) چونکہ ہر تحریک ارادی مرید کی طلب سے ہوتی ہے۔ اور وہ مرید اُس شے کے حصول کو اختیار کرتا ہے۔ اور ہر شے مختار محبوب ہوتی ہے حرکت کی ہمیشگی دلالت کرتی ہے طلب اور شوق کی افراط پر۔ اور یہ دلیل ہے فرط محبت کی اور فرط محبت عشق ہے۔) جمیع اعداد حرکات اور اشراقات کے ضبط کیئے گیئے ہیں عشق دائمی کے لیئے۔ اور شوق مدام کے لیئے۔ اور پے در پے ہونا حرکتوں کا ایک ہی نسق پر ہوتا ہے (یعنے باعتبار سرعت و بطوء وغیرہا کے جس کا لاحق ہونا حرکت کے لیئے ممکن ہے۔) افلاک میں واسطے پے در پے فائض ہونے انوار سانحہ کے۔ (نور الانوار کی جانب سے) اور ایک ہی النسق پر انوار مدبرہ میں (کیونکہ نور الانوار سے انوار متتابعہ کا فیضان اپنے ماتحت پر ایک ہی وتیرہ سے ہے۔) چونکہ فلک اور

سلہ طالب کو چاہیئے کہ اہل وجد و ذوق کے قال و حال کو اس بحث سے بخوبی ذہن نشین کرلے۔ ۱۲۔

اس کا فاعل دونوں افعال میں تشابہ ہیں۔ (بعض نسخوں میں بجائے افعال کے احوال ہے۔) فلک اس لیئے کہ وہ بسیط ہے۔ اور بسیط وہ ہے جس کی طبیعت یکساں ہو اس میں اختلاف قویٰ او رطبائع کا نہو۔ بلکہ ہر جز کل کا مشابہ ہو درحقیقت اور فاعل اس کا نور مجرد ہے جس پر تغیر محال ہے۔ شکل وہ ہے جس کو ایک حد یا کئی حدیں گھیرے ہوئے ہوں۔ اورشکل مجسم جیسے کرہ اور مکعب اور مسطح جیسے دائرہ اور مربع۔) لہذا شکل فلک کی بھی چاہیئے کہ تشابہ ہو (والا مختلف ہوتی تاثیر ایک قوت یعنے صورت نوعیہ کی ایک ہی مادہ میں کہ وہ بسیط ہے۔ اور یہ محال ہے۔) اوراشکال میں سوائے کرہ کے کوئی تشابہ الوضع نہیں ہے (اس لیئے کہ اور شکلوں کی حدیں مختلف ہوتی ہیں۔ کبھی سطح کبھی خط کہیں زاویہ اور کرہ کی یکساں حالت ہے۔ صرف ایک سطح مستدیر محیط ہوتی ہے۔ لہذا فلک کی شکل کروی ہے۔) اوراسی طرح ہر برزخ بسیط کروی ہے (مثل عناصر) ازبسکہ مدبرات برازخ علویہ کو قوت شہوانیہ اور غضبیہ نہیں ہے جو اس کو باز رکھے عالم نور سے مثل خیال اور وہم کے اس لیئے وہ قبول کرتے ہیں بہت سے اشراقات (مافوق جو انوار ہیں جیسے قواہر اور نورالنور) بہ سبب اس اشراق کے جو نورالانوار سے قبول کیئے ہیں (انوار سوانح) اوراس میں جملہ مدبرات شریک ہیں۔ لہذا ان کی حرکتیں بھی دوریت میں مشترک ہیں اور جس سبب سے اختلاف ہے۔ اشراقات میں جو اس پر فائض ہوتے ہیں بہ سبب اختلاف ان کی علتوں کے (یعنے علل فاعلیہ قواہر شدت اور ضعف میں) مختلف ہیں ان کی تحریکیں (سرعت اور بطوء اور جہت میں) ؞

اگرچہ نور مدبر کا وجود اور حصول اعلٰے قاہر سے ہے لیکن بالواسطہ اور اکثر اشراقات کا قبول مثل نور قاہر کے کمال جوہر میں نہیں ہے۔ کیونکہ قاہر فائض کرتا ہے نور مجرد کمال برزخ کے لیئے۔ (بسبب اس استعداد کے جو جسم میں قبول نفس کے لیئے ہے۔) ارباب عظیم سے یعنے رب الصنم سے اور تدبر اس کا جیسا کہ سزاوار ہے برازخ میں تصرف کرنے سے گو تناہی القوۃ ہے تاکہ برزخ کے ساتھ اس کا علاقہ مستحکم ہو (کیونکہ برزخ بھی تناہی القوۃ ہے) اور استحکام اس کے علاقہ کا برزخ کے ساتھ اس لیئے ہوتا ہے کہ وہ بھی تناہی القوۃ ہے۔ (یعنے دو تشابہ القوۃ چیزوں میں استحکام علاقہ کا ہو سکتا ہے۔ نہ دو مختلف چیزوں میں۔ جب کہ واجب ہوا تناہی ہونا مدبر کی قوت کا

علاقہ کے استحکام کے لیئے۔ پس مدبر شل قاہر کے اپنے جوہر میں کامل نہیں ہے۔ کیونکہ معلول علت سے کمتر ہوتا ہے۔ ؏

ماہیت مجعولہ ہے نہ وجود۔

قاعدہ :۔ اس بیان میں کہ مجعول ماہیت ہے نہ وجود اس کا۔ اور یہ کہ ممکن مستغنی نہیں ہوتا علت سے حدوث اور بقا دونوں حالتوں میں۔ ؏

جبکہ وجود اعتبار عقلی ہے بنا بر بیان گذشتہ۔ پس شے کو اس کی فیاض علت سے ہویت حاصل ہوتی ہے۔ (یعنے اس کی ذات او رحقیقت حسب رائے اشراقین اور مشائین کے نزدیک ماہیت غیر مجعولہ ہے وجود علت کی طرف سے عطا ہوتا ہے۔) ممکن مستغنی نہیں ہے مرجح سے (حدوث اور بقا میں) ورنہ ممکن ہونے کے ابدا اس کا انقلاب واجب لذاتہ میں ہو جائیگا۔ کیونکہ اگر حالت حدوث میں مستغنی ہو تو وہ خود اپنے وجود کی مرجح ہو تو وہ واجب ہے اور حالت بقا میں اس لیئے کہ وہ ممکن العدم ہے۔ بذات خود اگر ممتنع العدم ہو لذاتہ تو یہ امتناع دائمی ہوگا۔ کیونکہ جو امر بذات خود ہوتا ہے وہ کبھی شے سے جدا نہیں ہوتا اور جب عدم اس پر ممتنع ہوا بذات خود تو وہ واجب ہوا نہ ممکن اور یہ محال ہے۔ کیونکہ حقیقت کسی شے کی نہیں بدلتی۔ انقلاب ماہیت محال ہے۔) ؏

انقلاب ماہیت محال ہے۔

جو چیزیں کائن و فاسد ہیں وہ فنا ہو جاتی ہیں اور علت فیاضہ باقی رہتی ہے۔ کیونکہ وہ موقوف ہے دوسری علتوں پر (یعنے غیر فیاض علتوں پر جو زائل ہو جاتی ہیں اور وہ غیر فیاض علتیں امور استعدادی مادی ہیں۔ کیونکہ موالید سے ہر مرکب ان علتوں کا بھی محتاج ہے۔ جیسے التیام اجزا انتفا موانع حصول شرائط۔ جب ان امور سے استعداد پیدا ہوتی ہے تو علت فیاضہ کا فیض اس پر ہوتا ہے۔ جس کی وہ شے محتاج ہے جس کا استحقاق اس کے مزاج کے موافق ہوتا ہے۔ پھر اگر مزاج فاسد ہوگیا تو وہ شے بھی فنا ہوگئی اور علت فیاضہ باقی رہی۔) ؏

کبھی شے کے لیئے دو علتیں جداگانہ ہوتی ہیں۔ علت حدوث اور علت ثبات مثلاً بت علت اس کے حدوث کی اس کا بنانے والا ہے۔ اور علت اس کے ثبات کی عنصر کی خشکی ہے۔ اور کبھی علت ثبات اور حدوث ایک ہی ہوتی ہے مثلاً کوزہ جس نے پانی کو اپنی شکل بخشی ہے۔ نور الانوار تمام موجودات کے

وجود کی علت ہے اور ان کے ثبات کی بھی۔ اسی طرح قواہر انوار اور برازخ علویہ[۵۱]
ازبسکہ کائن و فاسد نہیں ہیں ان کے انوار ان سے جدا نہیں ہوئے۔ بلکہ ہمیشہ اُن
میں تصرف کرتے رہتے ہیں۔

۵۱۔ قولہ اور برازخ علویہ ازبسکہ کائن و فاسد نہیں ہیں ان سے انوار مدبرہ ان کے جدا نہیں ہوتا ا
(محشی صدر شیرازی) کہہ چکے ہیں کہ افلاک بھی کون و فساد من کل الوجوہ بری نہیں ہیں۔ اور یہ بھی
بیان ہو چکا ہے کہ جو چیز کسی چیز کے لئے گردش کرتی ہے تو ضرور ہے کہ وہ اپنے مقام پر پہنچے۔ اور
کوئی طبیعت ایسی نہیں ہے جس کے فعل کی کوئی غایت نہو۔ اور اُس کے کون اور تجدد کی کوئی
غایت نہو۔ اور غایت ہر شے کی اس شے سے اشرف ہوتی ہے۔ اور نفوس افلاک کا مطلوب
سوا اس کے نہیں کہ وہ اپنے معشوقات کو حاصل کریں بہ تدریج اور تشبہ کا کوئی مفہوم نہیں ہے۔
کیونکہ وہ ذہنی ہے بالجملہ ہر موجود طبعی جوہری ضرور ہے کہ اپنی جبلت سے کسی شے سے عشق رکھتا ہو
اور اس کو جذب ذاتی اس طرف ہو۔ ایسے مقام کی طرف جو اس کے مقام سے برتر ہو۔ اور ایسے وجود
کی طرف جو اس کے وجود کونی سے اشرف ہو۔ اور شارح نے جو مذہب اخوان الصفا کا بیان کیا ہے
کہ نفوس افلاک ترقی کرتے ہیں ابدان میں تصرف کرنے سے عالم سکینہ الٰہی میں اور سلک مہیمن ــ
(ملائک مقربین) میں داخل ہو جاتے ہیں۔ یہ قول صواب سے دور نہیں ہے۔ اور عقلی قاعدے اور
حدسی نشانیاں اس پر دلالت کرتی ہیں اور اس قول سے تناسخ مقصود نہیں ہے جیسا کہ وہم کیا گیا
ہے۔ اور یہ قول حدوث عالم کے موافق ہے۔ اور وثور افلاک اور طے سموات کے جو کتب آسمانی
میں ہے۔ اور ان اقوال سے جو افلاک کے کائن اور فاسد ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ قول شیخ عارف
محقق (محی الدین ابن العربیؒ) کا ہے چھٹے باب میں تین سو کے بعد فتوحات مکیہ میں۔ خداوند تعالےٰ نے
خلق کیا ستون ہر فلک کا اس کی طبیعت فلکی سے۔ اسی طرح فرشتے بھی عالم طبیعت سے ہیں۔ اور
ان کا وصف اس طرح کیا گیا ہے کہ وہ لڑتے جھگڑتے ہیں اور دشمنی نہیں ہوتی مگر اس چیز میں
جو طبیعت سے پیدا ہو تو وہ اپنی اصل کے حکم پر ہوگا۔ پس وہ نور جس سے فرشتے پیدا کئے گئے
وہ نور طبعی ہے۔ پس ملائکہ میں ایک وجہ سے موافقت اور ایک وجہ سے مخالفت ہے۔ پس
یہ سبب ملا اعلیٰ میں خصومت کا ہوا۔ انتہیٰ کلامہ۔ میں (صدر) کہتا ہوں گذر چکا ہے کہ ہر صورت
طبعی کے لئے جو اس عالم میں ہے ایک صورت عقلی ہے۔ عالم مفارقت میں۔ پس وجود عقلی کی

(اگرچہ بعض حکمائے اخوان الصفا کا یہ مذہب تھا کہ نفوس افلاک ایک مدت تک افلاک میں تصرف کرنے کے بعد اس سے آزاد ہو کر عالم عقلی میں واصل ہو جاتے ہیں۔ اس صورت میں فلک سے بعض نفوس انسان کامل متعلق ہو جاتے ہیں۔ اور وہ تصرف کرتے ہیں۔ اور حرکت دیتے ہیں۔ اور کمالات عقلی حاصل کرتے رہتے ہیں۔ حتےٰ کہ متعدد دوروں کے بعد یہ بھی آزاد ہو کے عالم عقلی سے مل جاتے ہیں۔ اور یہی امر جاری رہتا ہے جس کی کوئی انتہا نہیں ہے۔) ۱۲

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ) جہت سے موافقت اور اتحاد ہے۔ درمیان ملائکہ کی حقیقتوں کے جو ملاء اعلیٰ میں ہیں۔ اور وجود طبعی کی جہت سے جو تدریجی ترقی کرتا ہے عالم ہستی میں۔ مخالفت اور اختصام ہے ان کے درمیان۔ پس جو بات اہل کشف نے بیان کی ہے وہ صحیح ہے جس طرح انھوں نے کلام ربانی میں پایا۔ ۱۲۔

ے ۵۲ ۔ بصرہ میں ایک جماعت حکما کی تھی بطور ایک انجمن کے۔ ان کی کارروائیوں سے باون رسالے جو بطور مضامین کے انجمن میں پیش ہوئے تھے اب تک موجود ہیں۔ ہر رسالہ ایک مختلف علم پر ہے۔ آخر کا رسالہ مناظرہ انسان و حیوانات ہے جو سب سے زیادہ مشہور ہے۔ ۱۲۔

چوتھا مقالہ

برزخوں کی تقسیم اوران کی ہئیتیں اور ترکیب اور بعض قواعد کے بیان میں اوراس میں چند فصلیں ہیں۔

فصل۔ ہر جسم یا مفرد[1] یعنے بسیط ہے جو دو مختلف برزخوں سے مرکب نہو یا مرکب ہے جو دو برزخوں سے بنا ہو۔(افلاک اور عناصر بسیط ہیں مولید ثلثہ مرکب ہیں۔)

ہر جسم[2] مفرد یا حاجز ہے اور وہ ایسا جسم ہے جو نور کے نفوذ کو کلیتہً مانع ہے (جیسے زمین عناصر سے اور پہاڑ اور غلیظ الجرم وغیرہ نہ ان کی ذات میں نور کا نفود ہوتا ہے نہ ان کے بعد جو چیز ہے اس کو پہنچ سکتا ہے۔) یا جسم لطیف ہے جو نور کو اصلاً مانع نہو۔(جیسے ہوائے صاف شفاف لطیف) یا مقتصد جو نور کو مانع ہوتا ہے۔مگر بالکل مانع نہیں ہوتا۔اور نور کے روکنے میں متعدد مرتبے ہیں۔(جیسے صاف

---

[1] ملا صدرا فرماتے ہیں کہ جسم فارد یعنے مفرد کی ایک اور تقسیم بھی ہے یعنے بسیط یا تو ایسا ہے جو ترکیب کو قبول کرتا ہے۔یا ایسا ہے جو ترکیب کو قبول نہیں کرتا۔اور جو تقسیم نہیں قبول کرتا واجب ہے کہ اس کا کمال اس کی بساطت میں اس حیثیت سے ہو کہ اس کے کمال فطری پر کوئی اور زیادتی تصور میں نہ آسکے بذریعہ ترکیب کے۔اور جو ترکیب کو قبول کرتا ہے واجب ہے کہ اس کا کمال ترکیب سے ہو کہ اُس سے کوئی شے مرکب ایسی پیدا ہو اور وہ ایسی صورت میں منقلب ہو جائے جو اس کی پہلی صورت سے اشرف ہو جیسا کہ واہب عنایت اولی کا ہے۔اور جو ترکیب نہیں قبول کرتا چاہیئے کہ وہ اجسام میں سب پر مقدم ہو۔اور اس کی صورت صورتوں سے اشرف ہو۔
راقم الحروف مترجم کہتا ہے کہ وہ جو ترکیب کو اصلاً قبول نہ کرے بنا بر مذہب کما اجرام فلکیہ ہیں یہ مذہب قدیم ہے متاخرین کے نزدیک کرہ فلکی کا وجود نہیں ہے۔اور کوا کب مرکب ہیں مفردات یا عناصر اصطلاحی کیمیائی سے۔۱۲۔

[2] اقسام ثلثہ جسم باعتبار نفوذ و عدم نفوذ۔ونفوذ غیر تام۔
جسم کثیف حاجز۔جسم لطیف۔جسم مقتصد عام محاورہ میں شفاف نیم شفاف اور غیر شفاف کہتے ہیں۔۱۲

پانی اور جواہر معدنی شفاف بلور وغیرہ ان میں اختلاف ہے۔ کوئی کم روکتا ہے کوئی زیادہ شفاف ہے۔ کوئی کم شفاف اسی طرح پانی میں جب کوئی مادہ ملجاتا ہے تو وہ کم وبیش مانع ہوتا ہے۔) ؏

افلاک میں حاجز روشن ستارے ہیں۔ اور جرم فلک لطیف ہے (اگر ستارے حاجز نہ ہوتے تو کسوف و خسوف و حیلولتہ[۵۱] واقع نہ ہوتے۔ اگر جرم فلک حاجز ہوتا تو خود ستارے نظر نہ آتے۔ نہ ان کا نور آنکھ پر ظاہر ہوتا اور نہ نظر وہاں تک پہنچتی) ؏

افلاک قاہر ہیں:۔ ماتحت پر اسی لیئے افلاک کو آباء علوی کہتے ہیں اور عناصر کو اُمہات سفلی۔ اور جو ان ماں باپ سے پیدا ہوتے ہیں وہ موالید ثلثہ ہیں جن کو فارسی میں پور سہ گانہ گیتی کانی درستنی و جانی یعنے معدنیات۔ نباتات اور حیوانات ہیں۔) ؏

نہ ان میں فساد ہوتا ہے نہ وہ باطل ہوتے ہیں حرکتوں کے موضوع کے دوام سے حرکتیں بھی دائمی ہیں۔ کیونکہ حرکت عرض ہے اور فلک جوہر ہے۔ عرض محتاج ہے جوہر کا اور اس کے دوام سے اس کا بھی دوام ہے۔ اور اقتباس کرنے والے برزخ افلاک کے نیچے ہیں۔ (یعنے عناصر اور ان کے مرکبات کیونکہ یہ افلاک سے اکتساب نور کرتے ہیں۔) ؏

اقتباس کرنے والے مفرد تین قسموں سے باہر نہیں[۵۲] ہیں۔ (ارض و ماء و ہوا) ؏

کیونکہ یا تو قابس حاجز ہے جیسے زمین یا مقتصد جیسے پانی یا لطیف ہے جیسے فضاء (سطح ظاہر سے پانی کی فلک کی سطح مقعر تک مصنفؒ کے نزدیک ہوا ہے نہ اور کچھ۔) ؏

ہمارے اور برازخ علویہ کے درمیان نہ کوئی حاجز ہے نہ مقتصد (نہیں تو ہم

۵۱۔ حیلولتہ کسی ستارے کا دوسرے ستارے کے درمیان آجانا کہ دوسرا ستارہ یا اس کا کوئی حصہ دکھائی نہ دے۔ چاند اپنی رفتار میں اکثر ستاروں کو چھپا دیتا ہے۔ اسی طرح کبھی زہرہ یا عطارد اس طرح آفتاب کے درمیان میں آجائے کہ آفتاب کے جرم پر ایک سیاہ خال نظر آئے ہے۔ ۱۲۔

۵۲۔ واضح رہے کہ مصنفؒ کے نزدیک نار چوتھا عنصر نہیں ہے۔ بلکہ اس کے نزدیک ہوا سے گرم ہی نار ہے۔ اور اس کی بحث آگے آئیگی۔ ۱۲۔

انوار عالیہ پوشیدہ ہوتے۔ یعنے کواکب اور ان کی شعاعیں۔) نہیں ہے اس درمیان میں مگر فضاء (اور وہ ہوا ہے۔) نہ کوئی اور شے۔ اور یہ جواہر وغیرہ (یعنے کہرا) دکھائی دیتے ہیں۔ وہ ابخرات سے ہیں (جو بلند ہو گئے ہیں زمین سے) بہ سبب فلکی شعاعوں کے اور وہ کسی حد تک مقتصد ہیں۔ اور پانی کی طبیعت میں اقتصاد ہے۔ مگر جب کوئی اور شے اس کے ساتھ مل جاتی ہے تو وہ اس کو مکدر کر دیتی ہے۔ اور مرکبات موافق غلبہ کے ان میں سے ایک کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ مرکبات قابسہ اگر مقتصد ہوں جیسے بلور تو اس کا اقتضاء آگ کے غلبہ کی جہت سے ہے اور مقتصد پانی ہے۔

(یہ ظاہر ہے لیکن یہ سمجھنا چاہیئے کہ بلور میں پانی غالب ہے حسب کمیت اور زمین میں حسب کیفیت یعنے پانی کے جزو کی مقدار زیادہ ہے۔ اور قوت کم ہے کہ کشش کرے اس کی اپنے مکان کی طرف (یعنے زمین کے اوپر) جزو ارضی غالب ہے۔ لہٰذا اس کا مکان ارض ہے۔) ایک جماعت یعنے مشائین نے کہا ہے کہ اصول قوابس (عنصریات) چار ہیں بارد ویابس زمین۔ بارد رطب پانی۔ حار رطب ہوا۔ حار یابس آگ ہو

مشائین کا استدلال اس باب میں یہ ہے کہ ہر جسم عنصری میں ضرور ہے کہ ایک کیفیت فعلی ہو۔ اور ایک انفعالی۔ اور ان کے جوڑ سے چار ہی عنصر پیدا ہو سکتے ہیں۔ نہ کم نہ زیادہ۔ ؎

فعلی کیفیتیں حرارت و برودت انفعالی رطوبت و یبوست۔ حرارت کا جب بس چلتا ہے تو وہ شے کو وسط سے محیط کی طرف حرکت دیتی ہے۔ اور حرارت کی شان سے تحلیل و تفریق ہے۔ برودت کا جب بس چلتا ہے تو وہ شے کو محیط سے وسط کی طرف لاتی ہے۔ اس کی شان سے ہے تسکین اور تعقید۔ کیونکہ دو حال سے خالی نہیں یا تو میل وسط کی جانب سے ہو گا یا وسط کی جانب اول حرارت دوسرے برودت ہے۔ دیکھو حمام میں گرم ابخرے اوپر کو چڑھتے ہیں۔ اور ٹھنڈے ہو کے گر پڑتے ہیں۔ ؎

انفعالی رطوبت اس کا خاصہ ہے قبول شکل و ترک شکل بہ سہولت اور یبوست قبول اور ترک شکل بدشواری کرتی ہے۔ ان میں دو سے زیادہ کا جوڑ نہیں ہو سکتا۔ اور ضرور ہے کہ ایک فعلی ہو اور ایک انفعالی۔ نہ دو فعلی جمع ہو سکتے ہیں نہ دو انفعالی۔

اس لیئے کہ جمع اضداد محال ہے۔ پس چار ہی صورتیں دو کی ترکیب سے پیدا ہو سکتی ہیں
(اس میں شک نہیں کہ حقیقت کا علم تو خدا کو ہے۔ لیکن حصر منطقی اعلےٰ درجہ کا ہے۔ م)
ضابط رطوبت کا ان کے نزدیک قبول تشکل اور ترک اس کا بسہولت
اور ضابط یبوست کا قبول و ترک بصعوبت ہے۔ اور سچائی کو اس سے انکار ہے
(یعنے نار کے ایک جداگانہ عنصر ہونے سے) کیونکہ نار یا تو اس کے وہ معنے لیں جو عام
کے نزدیک ہیں۔ (عام کے نزدیک نور مفہوم میں نار کے داخل ہے۔ اس لیئے شعلہ اور
چنگاری کو آگ کہتے ہیں اور سموم کو آگ نہیں کہتے اگرچہ وہ بھی جلا دیتی ہے۔)
یا اصطلاحی معنے لیں عامہ سے جدا (یعنے احراق اس کے مفہوم میں داخل ہو بہر دو تقدیر)
اگر حجت اُن کی اس کے اثبات میں فلک کے نزدیک ہونا ہو وہی جس کو ہم
بلندی کا قصد کرنا کہتے ہیں تو وہ ضعیف ہے۔ کیونکہ یہ نار ہوا میں منقلب ہو جاتی ہے
فوراً اور اس کی برزخ باقی نہیں رہتی۔ جب وہ شدت سے لطیف ہو جاتی ہے۔
اور نور کے ظہور کے لئے مستعد ہو جاتی ہے پس اس سے قوت حرارت کی بھی منقطع
ہو جاتی ہے۔ (جیسے قوت نور کی منقطع ہو گئی تھی تو کسی اصطلاح سے وہ نار نہیں
باقی رہتی ہے (اگرچہ وہ اس کے بعد گرم ہوتی ہے۔) اور حرارت کی خاصیت ہے لطیف
کرنا۔ (پس اس کا اوپر کو صعود کرنا اس کی لطافت کی وجہ سے ہے نہ اس لیئے کہ وہ نار
ہے) اور اگر (بلندی کا قصد کرتے ہوئے) وہ نار باقی رہتی ہے یا اسی حرارت پر جو
اس میں تھی تو جو چیز اس کے سامنے پڑے خط مستقیم میں اس کو جلا دے اور ایسا نہیں
ہے۔ پس نار باقی نہیں رہتی۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر استدلال کریں کہ فلک
کی حرکت سے جو حرارت پیدا ہوتی ہے اس کے قریب جو شے ہو اس کو گرم کرتی ہے
تو بھی وہ ہوائے گرم ہی ہے۔ پس لازم نہیں ہے کہ وہ نار ہو اور اگر استدلال کریں
دخان کے جلنے سے جب وہ فلک کے پاس پہنچ جاتا ہے اور اس سے دم دار تارے
جو شہابوں سے حاصل ہوتے ہیں یہ بھی خطا ہے۔ کیونکہ جلانا نار کی خاصیت
(صرف) نہیں ہے۔ بلکہ گرم لوہا بھی جلاتا ہے۔ اور گرم ہوا بھی جلانے میں شدید ہے
اور استدلال اُس چیز سے جو دیکھا جاتا ہے شمع کے شعلہ میں سوراخ کی طرح اس کی
صنوبریت میں (کہ وہ آگ ہے لہذا نظر اس میں نفوذ کرتی ہے اور جو چیز اس سے

ملتی ہے اس کو جلاتی ہے۔ یہ بھی کوئی شے نہیں ہے۔ اس سے لازم نہیں آتا کہ سوراخ اندر جو ہے وہ نار ہے۔ بلکہ وہ ضرور ہوا ہے۔ کیونکہ ناریت جس قدر قوی تر ہوتی ہے وہ ہوا میں تحلیل پر زیادہ تر قادر ہوتی ہے۔ بہ سبب لطیف ہو جانے کے اگرچہ کم زور ہو تحلیل کرنے سے (مادہ کے ہوا میں بہ سبب لطیف کر دینے کے پس قوی ہو جاتا دھواں (اس لئے گیلی لکڑی میں بہ سبب ضعف حرارت کے دھواں زیادہ ہوتا ہے اور خشک لکڑی میں کم ہوتا ہے بہ سبب قوت حرارت کے) جو فتیلہ سے قریب تر ہے وہ لطیف ہو کے ہوا ہو گیا آگ کی قوت سے (اور باقی رہی حرارت) اس کے ہوائے لطیف ہونے کی وجہ سے اس میں نگاہ نفوذ کرتی ہے۔ اور نار ہو جانے کی وجہ سے جلاتا ہے (نہ کہ نار ہونے کی وجہ سے پس استدلال باطل ہو گیا۔) ٭

فرقۂ مشائیہ نے خود اعتراف کیا ہے کہ یابس قبول و ترک شکل بہ سہولت نہیں کرتا اور فتیلہ کے قریب جو ہے وہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس کے شکل کے قبول اور ترک میں سہولت ہے اسی طرح وہ جو فلک کے قریب ہے پس وہ ہوا سے جدا نہیں ہے اختلاف صرف شدت اور کمی میں ہے تو وہ ہوا ہی ہے ٭

اگر کہیں کہ نار یابس ہے۔ کیونکہ وہ اشیا میں تجفیف (تری کو دور کرنے) کی خاصیت رکھتی ہے یہ بھی خوب نہیں ہے۔ کیونکہ تجفیف رطوبت کے دور ہونے سے اور رطوبت کا ازالہ بہ سبب تلطیف اور تصعید کے ہوتا ہے۔ نہ یہ کہ وہ یابس ہو جاتا ہے۔ ٭

نار رطوبت کو فنا نہیں کر دیتی۔ بلکہ اس کے قاعدہ پر (یعنے قاعدہ پر اس قابل کے اس کا مواد تحلیل ہو گیا) اس کو زیادہ تر رطب کر دیتی ہے۔ کیونکہ وہ بخار یا ہوا بن جاتا ہے۔ پس اس کا میعان شدید تر ہو جاتا ہے۔ ٭

اسول ثلثہ عناصر

اصول عنصریات کے تین ہی ہیں۔ حاجز و مقتصد و لطیف معلوم ہو کہ لطیف کی شرط کمال حرارت نہیں ہے۔ کیونکہ لطیف ہونے کے بعد کبھی حرارت کم ہو جاتی ہے۔ لہٰذا پانی سے جو کہ شدید تر ہے حرارت میں ہوا سے محسوس ہوتا ہے (جب ایسا ہے پس جائز ہے کہ مختلف ہو ہوا حرارت و برودت میں۔ لہٰذا جو ہوا قریب تر ہے زمین سے اس میں اختلاف حرارت اور برودت کا ہے بہ سبب کثرت انعکاس شعاعوں کے اور قلت حرکت کے۔ اسی طرح جو قریب ہے فلک سے بہ سبب سرعت حرکت وسطا و ربطوء حرکت طرف کے اور جو قریب تر ہے قطبین کے

اور جو دور تر ہے فلک سے اور زمین سے مثل کرۂ زمہریر کے وہ سرد تر ہے بسبب ملجانے بخارات سرد کے اور اس لیئے کہ وہ دور ہے گرم کنندہ سے کہ وہ حرکت فلک ہے اور شعاعوں کے انعکاس سے۔ ﴿

صورتیں سوائے ہئیات ظاہری کے اور کچھ نہیں ہیں۔ جیسے ہم بیان کر چکے ہیں اور اگر نام زد کریں اس ہوا کو جس کی حرارت شدید ہے نار سے تو یہ مسلم ہے اس لیئے کہ خواہشوں میں کوئی نزاع نہیں ہے۔ اور نہ اصطلاح میں کوئی مضائقہ ہے۔ پس لطیف کی دو قسمیں ایک ہی کیفیت کی شدت اور ضعف کے اعتبار سے ہوں۔ اور کسی کہنے والے (شیخ الرئیس سے مراد ہے) کا یہ کہنا کہ اگر نار حار رطب ہوتی تو وہ ہوا ہوتی۔ پس نہ ڈھونڈھتی کوئی جگہ بلند تر ہوا کے مکان سے اور وہیں ٹھہر جاتی۔ یہ کلام بھی درست نہیں ہے اس لیئے کہ خصم کہہ سکتا ہے کہ ہوا کی حرارت جسقدر بڑھتی جاتی ہے اسی قدر بلند ہوتی جاتی ہے نہ یہ کہ اُس وقت میں اس کی حقیقت اور ہو جاتی ہے اور پھر وہ کون ہے جس نے نار کا بلند ہونا مقعر فلک تک دیکھا ہے حالانکہ شُعلے جو اصل سے اونچے ہو کے جدا ہو جاتے ہیں۔ ان میں روشنی نہیں ہوتی وہ فوراً ہوا میں مستحیل ہو جاتے ہیں اور جو فلک کے قریب ہے خصم کہتا ہے کہ وہ حرکت فلک سے گرم ہے۔ (یعنے وہ ہوائے گرم ہے نہ دوسرا عنصر یعنے نار۔) ﴿

پھر عجیب تر یہ ہے کہ مشائیوں نے دعوےٰ کیا ہے کہ ممتزجات (مرکبات) میں نار ہے اور جب تم کو معلوم ہوا کہ نار کو انھوں نے توہم کیا ہے کہ وہ قریب فلک کے ہے اسکو کوئی قاسر نیچے نہیں اُتارتا۔ اس لیئے کہ فلک اس کو دور نہیں کرتا (خط مستقیم میں تاکہ ہمارے پاس اُترے اگر تسلیم بھی کریں کہ فلک اس کو دفع کرتا ہے تو یہ دفع مستدیر ہوگا) اور اگر کوئی فرض کرنے والا فرض کرے کہ نار بہ سبب (رات کی) سردی کے نیچے اُتر آتی ہے تو وہ نار نہیں ہے (یعنے وہ نار جو لطیف اور حل شدہ ہے جیسی ہمارے پاس موجود ہے اور مطلوب ممتزجات میں یہ ہے کہ وہ ناریت سے خارج ہو جاڑے کے غلبہ سے اور زبردستی نیچے اتاری جائے۔) اور یہ جو ہمارے پاس ہے وہ لطیف اور حل شدہ ہے۔ پس وہ نیچے اتاری ہوئی نہیں ہے۔ پس نہیں واقع ہے ممتزجات میں الا حرارت تامہ یا ناقصہ (یعنے آفتاب یا ستاروں سے خصوصاً آفتاب سے) ﴿

پانی کا میعان حرارت کے سبب سے ہے اور جب اس کی سردی اس کے بس میں ہوتی یا اس میں ہوا کی سردی جگہ پاتی ہے وہ ہوا جو اس سے مستفید ہے تو جم جاتا ہے لیکن پانی میعان سے قریب تر ہے بہ نسبت زمین کے۔ پس حرارت پانی میں غریب (غیر طبعی) ہے۔ اور حرارت یا نور سے پہنچتی ہے (مثلاً شعاع آفتاب سے) یا حرکت سے جس کا سبب نور ہو مثلاً جنبش شدید سے گرم ہو جائے۔ اور پوری سردی (جیسے برف میں) صرف برزخ عنصری کے سبب سے نہیں ہوتی بلکہ اس سے بھی اور عدم حرارت سے بھی۔ کیونکہ اگر برودت پانی کی ماہیت کے سبب سے ہوتی تو پائی جاتی اور کوئی زائل کرنے والا اس کو زائل نہ کر سکتا (کیونکہ جو شئے بالذات ہوتی ہے وہ زائل نہیں ہوتی) پس برودت معلل ہے اس سے (جسم عنصری پانی اور زمین) سے اور عدم مزیل (زائل کرنے والے کے نہونے) سے از قسم حرارت اور اسباب حرارت (مثلاً گرم کرنے والی حرکت یا جسم حار کے قریب ہونا یا انعکاس شعاع) ؎

رہی یہ بات کہ برف وجودی ہے مثلاً برف اور یخ سرد کر دیتے ہیں اس چیز کو جو ان کے قریب ہو۔ (اور امر عدمی وجودی میں تاثیر نہیں کر سکتا) ؎

پانی کے لیئے ہر حالت میں خواہ منجمد ہو خواہ گرم اقتصاد لازم ہے۔ مگر یہ کہ اس کے ساتھ کچھ اور خلط ہو جائے۔ ؎

ہوا کا انقلاب پانی میں ہو جاتا ہے۔ جیسے تم دیکھتے ہو کہ اگر برف پر کوئی طاس اوندھا دیا جائے تو قطرات اس پر چڑھ جاتے ہیں۔ اور یہ تصور نہیں کیا جا سکتا کہ یہ قطرات ٹپک آئے ہیں۔ طاس کے اندر سے۔ پس متعین ہو گیا کہ یہ قطرات ہوا کے ہیں جو پانی بن گئی ہے بہ سبب شدت سردی کے۔ اور کوئی کہنے والا یہ نہیں کہہ سکتا کہ اجزاء مائیہ جو ہوا میں موجود تھے جذب ہو گئے ہیں اگر ایسا ہوتا تو اس کا جذب ہونا بڑے حوضوں کی طرف اولیٰ ہوتا اور ایسا نہیں ہے۔ یہاں تک کہ اگر طاس برف پر بڑے حوضوں یا آب انبار کے پاس اوندھا یا جائے تو ویسی ہی تری طاس پر ہوگی جیسے بغیر ان کے اسی طرح تری کا چڑھ جانا ہر جگہ مساوی ہوتا ہے۔ اجزے زیادہ وہاں فرض کیئے جائیں یا کم۔ ؎

ف۔ میعان بمعنی سیلان بہنا یا مائیت جو ضد ہے مصمت یعنے ٹھوس ہونے کی۔ ۱۲۔

پانی کا ہوا ہونا مشاہدہ ہوتا ہے ابخروں کی تحلیل سے۔ (یعنے وہ ابخرے جو تر اجسام) سے بلند تر ہوتے ہیں مثلاً پانی یا گیلی مٹی سے آفتاب کی تاثیر سے) بشدت یہاں تک کہ ان ابخروں کا اقتضا بالکلیہ زائل ہو جاتا ہے جہاں کہیں وہ لطیف ہو جاتے ہیں۔ (اور نور کو اصلا مانع نہیں ہوتے۔ پس ہوا ہو جاتے ہیں۔) ؎

انقلاب پانی کا مٹی میں پتھرا جانے سے بعض پانیوں کے فی الحال (یعنے جس حالت میں وہ منبع سے نکلتے ہیں۔ ؎

انقلاب ہوا کا نار میں جس میں نور بھی ہو چقماق اور بڑی دھونکیوں سے دیکھا جاتا ہے یہ اسباب ہوا کو نار ذات النور روشن بنا دیتے ہیں۔ اور سموم بھی اسی قسم سے ہے۔ بعض کے نزدیک۔ ؎

جبکہ درست ہے انقلاب ایک عنصر کا دوسرے عنصر میں دو عنصروں سے تو دوسرے کا انقلاب بھی پہلے میں درست ہے۔ ورنہ غیر تناہی دوروں میں کچھ باقی نہ رہے۔ (یعنے اگر عنصر دوسرے میں منقلب ہو۔ اور دوسرا پہلے میں نہ ہو تو بالآخر منقلب مدت مدید میں دوسرا عنصر بن جائے گا۔ ؎

جبکہ صحیح ہے انقلاب تو نسبت حامل کی (مشائین کے نزدیک ہیولیٰ اور اشراقین کے نزدیک جسم مطلق کی) اُن دونوں عنصروں سے امکاناً مساوی ہے۔ اور نار ذات النور (روشن) شریف ہے اپنی نوریت کے لحاظ سے۔ اسی پر اہل فارس نے اتفاق کیا ہے کہ وہ اردی بہشت کا طلسم ہے۔ اردی بہشت نور قاہر صاحب طلسم ہے۔ ؎

یہ اشیا را یک دوسرے میں منقلب ہو جاتی ہیں۔ لہذا انکا ہیولیٰ مشترک ہے۔ اور ہیولیٰ برزخ یعنے جسم ہے۔ اس کو بذات خود ہیولیٰ اور برزخ (بلا اعتبار غیر) کہتے ہیں۔ اور بہ نسبت ہیاتوں (اعراض جو جسم سے قائم ہیں) حامل اور محل کہتے ہیں اور جسم اور اعراض دونوں کے مجموع کو نوع کہتے ہیں کہ مرکب ہے ہیولیٰ سے۔ یہ بیان ہمارے اصطلاح کے موافق ہے۔ ؎

افلاک کے ہیولے غیر مشترک ہیں یعنے ہیاتیں اُن کے برزخوں کی ثابت غیر مفارق ہیں۔ اور اس کا مجموع نہیں بدلتا۔ ؎

حرکت منتہی ہوتی ہے انوار میں۔

فصل :۔ انتہا سب حرکتوں کی انوار جوہریہ یا عرضیہ ہیں۔ تم جانتے ہو کہ تمام حرکتوں کا سبب اول یا نور مجرد مدبر ہے جیسے برازخ علویہ میں اور انسان وغیرہ (دوسرے حیوانات) میں یا شعاع ہے جو کہ موجب ہو حرارت کی اور اس سے تحریک پیدا ہو جیسے ہمارے نزدیک ابخرات کے مشاہدہ سے ظاہر ہے (جو کہ جسم مرطوب سے اوپر کو اٹھتے ہیں) اور دخان (جو کہ جسم یابس سے شعاع کی گرمی کے سبب سے اوپر جاتے ہیں۔) ؎

اور تم کو معلوم ہو کہ حرکت پتھر کی نیچے کی طرف بجز اس کی طبیعت کے نہیں ہوتی۔ (اگر اس کی حرکت طبعی ہوتی تو ہمیشہ متحرک رہتا اور ایسا نہیں ہے۔) اگر اپنے حیز طبعی میں ہوتا تو حرکت نہ کرتا۔ بلکہ حرکت پتھر کی قسر اور قاسر پر موقوف ہے (جو کہ اس کو حیز طبعی سے نکال کے ایک غیر حیز میں لیجاتا ہے۔ یعنی حیز ہوا میں) اور قاسر کی انتہا یا نور مجرد مدبر ہے مثل تمام پتھروں کے جس کو انسان اوپر کی طرف پھینکتا ہے۔) یا کوئی اور امر جس کی علت حرارت ہے اور نزول بارش بھی مثل برف اور اولا پڑنے کے (کسی امر کی وجہ سے ہے جس کی علت حرارت ہے جو اس تحریک کی موجب ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کی علت ابخرات ہیں۔ اور ان کی علت حرارت ہے۔ جو حاصل ہوتی ہے ستاروں کی شعاع کے انعکاس سے جس سے بخارات اور دخان پیدا ہوتے ہیں۔ بلکہ اوپر چڑھنا پانی اور خاک کے اجزا کا بھی قسر سے ہے) کیونکہ خشک اشیاء سے جو لطیف ہو جاتا ہے ہمارے پاس اور اوپر کو چڑھتا ہے وہ دخان ہے اور جو تر جسم سے لطیف ہو کے اوپر کو چڑھتا ہے وہ بخار ہے۔ اور سبب اس کا حرارت ہے۔ (یہ حرارت ستاروں کی شعاعوں سے ہے اور وہ انوار عرضیہ سے ہیں) پس رجوع کرتی ہے حرارت طرف نور کے (یعنے حاصل حرکات نور ہی سے جیسے حرکات ارادیہ نور سے ہیں) یا طرف حرکت کے جو معلل ہے نور مجرد سے (مثل حرکت کرنے پتھر کے نیچے کی طرف منتہی ہوتی ہے حرکت قسریہ میں جس کی علت نور مجرد ہے یا نور عارضی (مثل نزول باران کے جو کہ منتہی ہے حرکت قسریہ میں جس کی علت نور عارضی ہے) جب کہ غالب آئی سردی بخار پر (کرۂ زمہریر میں پہنچنے سے) کثیف ہو گئے وہ بخارات اور ہوئے نیچے کی طرف اور ان کا نیچے کی طرف بہنا مبنی ہے تحریک حرارت پر بنا بر قیاس جو مشاہدہ کیا جاتا ہے

تاموں میں اوپر چڑھنا قطروں کا (یعنی بخارات کا مصنفؒ نے ان کو مجازاً قطرات کہا جیسے انشردہ انگور کو شراب کہا جائے۔) اور تکاثف اس کا سردی سے ہوتا ہے (اور قطرات نازل ہوتے ہیں۔)

جوتیں جو تکاثف ہوتا ہے ابخرات سے۔ اور وہ ابر بن جاتا ہے۔ اور اس میں دخان کا احتباس ہوتا ہے اور وہ چھٹکارے کا ارادہ کرتا ہے تو اس میں تقلقل (گڑگڑاہٹ) پیدا ہوتی ہے۔ اور شدت سے روکا جاتا ہے۔ اور زور کی رگڑ پڑتی ہے اس کو رعد کہتے ہیں۔ (اور وہ بڑی بھاری آواز ہے جو زور پھٹنے سے بہ سبب رگڑ کے پیدا ہوتی ہے۔ اور اس کے پہلے بڑی روشنی ہوتی ہے جس کو برق کہتے ہیں اور وہ نار ہے جو رگڑ سے پیدا ہوتی ہے اور ضرور دیکھی جاتی ہے چمک قبل آواز کے اس لیئے کہ آواز کے لیئے ضروری ہے کہ حرکت ہوا کی اور اس کا سوراخ گوش تک پہنچنا اور یہ حرکت دفعی نہیں ہے۔ پس محتاج وقت کی ہے اور رویت ایسی نہیں ہے اسی لیئے دھوبی کے پلٹنے پر کپڑے کا مارنا دکھائی دیتا ہے اور اس کی آواز دیر کے بعد کان میں آتی ہے۔) مبنی ہے (رعد یعنی دخان کی گڑگڑاہٹ بلکہ حرکت) حرارت پر (کیونکہ اس کی بنا بخار پر ہے۔ اور اس کی بنا حرارت پر جس کی علت نور عارضی کی شعاعیں ہیں جیسے پہلے بیان ہوچکا ہے) جدا ہوتا ہے دخان (ابر سے زمین کی طرف نزول کرنے کے لیئے بہ سبب ایک ملزمؔ کے جو اوپر جانے سے روکتا ہے اس کے ساتھ ہی۔ میں ثقل ارضی ہے۔ پس مشتعل ہوجاتا ہے بہ سبب کثافت اپنے جسم کے اور اس دہنیت کی وجہ سے جو اس کے مادہ میں ہے) اور اس سے صاعقے پیدا ہوتے ہیں۔ نکتہ

(ان میں سے کچھ لطیف ہے اور وہ ہوائے سحابی دخانی ہے سادہ نفوذ کرتی ہے متخلخل اجسام میں اور ان کو جلاتی نہیں ہے۔ بلکہ سیاہ کردیتی ہے اور اس کے اندر

لہ۔ یعنی نام رکھنا کسی شے کو اس چیز سے جو شے اول آئندہ ہوجانے والی ہے اس کو علم بیان کی اصطلاح میں مجاز مرسل کہتے ہیں۔ اور اس کی پندرہ قسمیں ہیں۔ منجملہ علت کو معلول سے نامزد کرنا یا بالعکس نظر ۔ کہ ملزوم سے لازم کو ملزوم سے۔ آئندہ کو موجود سے یا بالعکس۔ ۱۲۔

جو سخت جسم ہو اس کو جلا دیتی ہے۔ سونا پگھل جاتا ہے اور تھیلی نہیں جلتی اور کچھ غلیظ ہے
اور وہ ریح سحابی دخانی ہے جس میں نور ہے جو چیز اس کے سامنے پڑتی ہے اس کو
جلا دیتی ہے اجرام وغیرہ سے جتنے کہ حیوانات کو دریا کے اندر اور کبھی پہاڑ کو شق کر کے
ٹکڑے کر دیتی ہے۔ اور حادس (انسانی) اس پر حکم کرتا ہے کہ اگر انضمام روحانی قوتوں کا
جس کے موجب اتصالات فلکی ہیں صواعق کے ساتھ نہ ہوتا تو یہ امور صاعقہ سے بذاتہ خود
نہ ہوتے اور یہی حال ان ہواؤں اور آندھیوں کا ہے جو بڑے بڑے درختوں کو جڑ سے
اکھاڑ کے اور جہازوں کو اٹھا کے پھینک دیتی ہیں۔) اور اس کے سوا اور امور (یعنی
سوائے صاعقہ جیسے حریق وہ آگ جو آسمان سے علی الاتصال اترتی دکھائی دیتی ہے
زمین کے پاس جیسے شہاب وہ ستارے جو شب کو ٹوٹتے نظر آتے ہیں اور دُم دار تارے
اور علامتیں سرخی اور سیاہی کی ہوا میں ان سب کا مادہ دخانی دہنیت کے ساتھ ہے۔
اگر جو حار سے متصل ہو گیا تو اشتعال پیدا ہوا اور اگر زمین سے متصل ہوا تو اشتعال
زمین تک منتہی ہوا۔ یہی حریق ہے۔ اور اگر مادہ کی لطافت سے جلد تر لطیف ہو گیا تو
اس کا انقلاب آگ میں ہو گیا۔ اور شفاف ہوا گمان ہوا کہ بجھ گیا وہ شہاب ہے اور
اگر لطیف نہ ہوا جلد بسبب اپنے مادہ کی کثافت کے بلکہ ایک زمانہ تک باقی رہا اور
گردش کرنے والی آگ یا ہوا کے ساتھ گردش کرنے لگا۔ آسمان کے موافق اور اس کے
ساتھ ساتھ تو وہ دُم دار تارے ہوئے اور ان کی صورتیں مختلف ہوتی ہیں اور کبھی
مہینوں باقی رہتا ہے بسبب کثافت اپنے مادہ کے اور اگر آگ کی چنگاریوں کی طرح ہوا
تو علامت اس کے سرخ ہونے کی ہوا میں مدتوں ظاہر ہوئی اور اگر کوئلا بن گیا مادہ کی
غلاظت سے تو سیاہ علامتیں ظاہر ہوئیں اور بقیہ مادہ سے شہاب کے سموم بن گئی
گو کہ سموم کبھی اس زمین پر ہوا کے گذرنے سے بھی بنتی ہے جس پر زمین بنا ریت غالب ہو
دخان پر اگر سردی پڑی (بلند ہونے سے طبقہ سرد میں) تو بخاری ہو گیا اور
نیچے اتر آیا پلٹ گیا (اگر گرمی اس کی سردی سے نہ کم ہوئی اور ہلکے ہونے سے اوپر کو
چڑھ گیا اس ہوا میں جو فلک کی حرکت سے متحرک ہے تو اس کو قوت صعود کی
نہیں ہوتی۔ گردش کرنے والے آسمان کے قریب کے قوالب کی وجہ سے اور ٹھہرا رہا۔
یہ پلٹا یا اور پھیکا ہوا دخان ہوا پر منتشر ہو کے مختلف جہتوں میں تو اس سے

ہوائیں پیدا ہوئیں۔ اور سبب اول ان اشیاء میں بھی حرارت ہے۔ اور حرارت اس عالم میں ہمارے ہمیں پیدا ہوئی مگر روشن ستاروں کی شعاعوں سے۔ اور جو آگ ہمارے چقماق سے حاصل ہوئی ہے اور یہ سہل ہے۔ (بہ نسبت انوار شعاعیہ کے) تو پھر چقماق سے بھی انوار متصرفہ یعنے نفوس انسانیہ سے صادر ہوتی ہے۔ (لہٰذا سبب ان اشیاء کی حرکت کا نور ہے۔ کیونکہ سبب اول اس کا حرارت ہے اور وہ یا نور عارضی سے پیدا ہوئی ہے یا نور مجرد سے۔)

حرکت پانی کی (یعنے دریاؤں اور ندیوں نہروں چشموں کی) طرف اپنے حیز مکان کے یعنے سمندر یا جو مقامات نشیب میں ہیں اور ان کا چشموں سے نکلنا وہ بندا بخروں کی وجہ سے (زمین کے اندر جو سردی سے پانی بن جاتے ہیں) اسی طرح زلزلہ (اور وہ بندا بخروں کی وجہ سے جب وہ نکلنا چاہتے ہیں اور راہ نہیں ملتی زمین کو ہلا دیتے ہیں) اور سبب ابخرہ کا گذر چکا ہے (یعنے کو کبی شعاعوں سے) پس تمام حرکت کا سبب نور ہے (خواہ مجرد ہو خواہ عارض) اور حرکتیں برازخ علویہ کی اگرچہ [illegible] ہیں تصرفات کے لیے لیکن اشراق انوار قاہرہ سے ہے (نہ حرکات سے تاکہ لازم آئے نور کا معلول ہونا حرکت سے۔ اور پیدا کرنے والا حرکت کا نور مدبر ہے پس علت حرکات افلاک کی نور مجرد ہے مع نور سانح کے اور حرکت قریب تر ہے حیات نوریہ کی طبیعت سے کیونکہ حرکت مستدعی ہے علت وجودی کی جو کہ نور ہے بخلاف سکون کے کہ وہ عدمی ہے۔ (وہ محتاج علت کا نہیں ہے نوری اور غیر نوری کا کیا ذکر) اور سکون و حرکت میں تقابل عدم اور ملکہ کا ہے۔ پس سکون کے لیے کافی علت ہے ملکہ کا نہ ہونا۔ اور چونکہ سکون عدمی ہے تو وہ مناسب ہے ظلمات مردہ سے۔ لہٰذا اگر نور قائم بذات یا نور عارضی قائم بذات غیر عالم میں نہ ہوتا حرکت اصلاً نہ واقع ہوتی۔ لہٰذا ہوگئے انوار علت حرکات اور [illegible] کے اور حرکت اور حرارت ہر ایک ان میں سے مظہر ہے نور کا۔ یعنے [illegible] کے حصول کے لیے آمادہ کرتا ہے۔ نہ یہ کہ یہ دونوں حرکت و حرارت [illegible] ہیں نور کی بلکہ آمادہ کرتی ہیں قابل کو کہ اس میں نور حاصل ہو نور قاہر سے جو بذات خود فیض پہنچاتا ہے قوابل کو جو مستعد ہوں ایسی استعداد سے جو اس کے لائق ہے۔ (جب پوری ہوئی استعداد قابل کی حرکات فلکیہ اور اس حرارت سے

جو مستفاد ہے کو کبی شعاعوں سے تو مفارق (یعنے عقل مجرد) نے اس پر فائض کیا وہ جو
اس کے سزاوار ہے۔ جوہر ہوں خواہ عرض ہوں) کو

نور موجد ہے حرکت وحرارت کا اور حاصل کرتا ہے اُن کو اپنی اصل ماہیت
سے۔ اور نور فیاض ہے بذات خود اور فعال ہے اپنی ماہیت سے نہ کسی جاعل کے
جعل سے۔ اور شعاعین کواکب کی یعنے اُن کی علت مُعِدّہ نہ علت موجدہ کہ وہ
مفارق ہے۔ کیونکہ کواکب جب کسی شے کے مقابل ہوتے ہیں تو اس کو آمادہ کرتے
ہیں کہ اس میں عقل مفارق سے نور فائض ہو اس کو شعاع کوکب کہتے ہیں۔) اور
نور تام فی نفسہ علت معدہ ہے نور ناقص کی مثل شعاع کے۔ جبکہ واجب ہوا شاش
کی ذات سے اس کے لیئے تین زاویوں کا ہونا باوجودیکہ مثلث[لہ] ایک ہیئت ہے تو کچھ
بعید نہیں ہے کہ نور عارضی موجب ہو نور عارضی کا (یعنے نور کوکب سے شعاعیں پیدا
ہوں (شرائط کے پورے ہونے پر مثلاً مقابلہ وعدم حجاب اور مقابل کا کثیف ہونا
جبکہ جائز ہے کہ عرض ظلمانی علت ہو عرض ظلمانی کی تو یہ بھی جائز ہے۔ کہ عرض نورانی علت ہو عرض نورانی
کی) حرارت اور حرکت ایک دوسرے کے مستدعی ہوتے ہیں جسمیں صلاحیت قبول کی ہے (یعنے اجسام عنصریہ میں) نہ
افلاک میں کیونکہ ان میں حرکت حرارت کی مستدعی نہیں ہے۔ کیونکہ فلک میں صلاحیت حرارت کے قبول کی نہیں ہے) تو

نور کے آثار کا اختلاف قوابل کے اختلاف سے ہوتا ہے۔ اور ان کی
استعدادوں سے (یعنے اجسام عنصریہ میں) اور درمیان حرکت اور نور کے مصاحبت
ہے برازخ علویہ میں۔ (یہاں نور سے مراد نور مدبر ہے نہ انوار کواکب تاکہ نقض نہو
فلک اعظم سے بخلاف برازخ سفلیہ یعنے عنصریات کے کیونکہ حرکت یہاں کبھی خالی ہوتی
ہے نور سے جیسے پتھر نیچے اُترنے والا نور سے خالی ہے۔ اور جس پتھر پر روشنی پڑ رہی ہے
وہ حرکت سے خالی ہے) اور صحبت نور اور حرکت کی تمامتر ہے ان میں ہر ایک کی صحبت
حرارت سے حرکت کیونکہ حرکت منفک ہو سکتی ہے حرارت سے مثل حرکات افلاک

[لہ] ۔ اصل مقصود یہ ہے کہ ہر شے کے ذاتیات اس کی ذات سے واجب ہوتے ہیں اس کی
کوئی علت خارجی نہیں ہوتی ۔ جیسے مثلث اگر ہے تو واجب ہے کہ تینوں زاویہ جمع ہوں
کیونکہ یہ اس کے ذاتی ہیں۔ ۱۲

اور نور حرارت سے جیسے انوار کواکب و یاقوت و لعل وغیرہ) جب تم نے اشیا کو تلاش کیا اور نہ پایا کسی چیز کو جو اثر کرتی ہو دور و نزدیک سوائے نور کے پس کوئی موثر وجود میں نہیں ہے مگر نور محض (واجبی جو کہ سرچشمہ نور اور منبع وجود ہے) اور جبکہ محبت اور قہر روحانی ہوں خواہ جسمانی نور ہی سے ہیں۔ اور حرکت اور حرارت بھی دونوں اسی کے معلول ہیں۔ پس حرارت کو دخل ہے نزاع اور شہوت و غضب میں اور یہ سب ہمارے نزدیک حرکت سے پورے ہوتے ہیں۔ اور شوق بھی حرکتوں کے موجب ہوتے ہیں (یعنے روحانی و جسمانی) نار کا شرف یہ ہے کہ اس کی حرکت اعلیٰ اور حرارت اتم ہے (باقی عناصر سے) اور نار قریب تر ہے حیات سے۔ اور اس سے مدد لی جاتی ہے تاریکیوں میں۔ اور اس کا قہر سب سے تمام تر ہے۔ اور سب سے زیادہ مشابہ ہے مبادی عالیہ نوریہ مجردہ سے۔ اور وہ برادر نور اسفہبد انسی ہے (کیونکہ شریک ہے نوریت میں اور وہ بھی پیدا ہوئی ہے عقل سے اور متعلق ہے جسم سے اور اس کے سوا جو اشیا ان پر ظاہر ہے۔ اسی لیئے اگلے لوگوں نے کہا تھا کہ نار ایک اسطقس ہے شبیہ نفس کے۔ نوریت اور روشنی بخشتے ہیں۔ خدائے تعالیٰ کے بے شمار عالم ہیں اور ہر عالم میں ایک خلیفہ ہے عقل اول عالم عقول میں کواکب اور ان کے نفوس عالم افلاک میں اور ان کے نظیر عالم مثال میں۔ اور نفوس بشریہ اور شعاعین کواکب کی عالم عناصر میں اور اسی طرح نار خصوصاً شب کی تاریکی میں۔ خلیفہ کے معنے یہ ہیں کہ مدبر ہو اصلاح و حفظ رعیت میں اور اس عالم کی تدبیر نفوس سے ہے کیونکہ اسی سے تمام ہوتے ہیں استنباط علوم اور صناعات کے اور معرفت سیاستوں کی اور کمالات تک رسائی ہوتی ہے۔ وغیرہ۔ خلافت کبریٰ عالم انسانیت کی نفوس کاملہ بشریہ کے سپرد ہے اور قول اللہ تعالےٰ کا اس کی تائید کرتا ہے۔ یَادَاوٗدُ اِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِيْفَةً فِى الْاَرْضِ۔ اے داؤد ہم نے تجھ کو خلیفہ بنایا زمین میں و قولہ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً۔ میں بنانے والا ہوں زمین میں ایک خلیفہ۔ پس جس طرح خلافت کبریٰ نفس انسانی کے لیئے ہے اسی طرح خلافت صغریٰ نار کے لیئے ہے کیونکہ وہ قائم مقام انوار علویہ اور اشعۂ کوکبیہ کی ہے تاریک راتوں میں اور مصالح غذا اشیا و فاسدہ اس کی سپردگی میں ہیں۔ اس کو بہرہ ہے خلافت سے

مگر خلافت صغریٰ کیونکہ نورِ انسان کا جو کہ مجرد ہے متصرف ہے نار کے نورِ عارضی میں
گویا کہ وہ ایک آلہ ہے انسان کا جس کے ذریعہ سے انسان کی خلافت پوری ہوتی ہے۔
اسی لیئے مصنفؒ نے کہا ہے اور ان دونوں یعنے نار اور نفس سے) دونوں خلافتیں
ہیں صغریٰ اور کبریٰ۔ اسی وجہہ سے اگلے زمانہ میں اہلِ فارس نے اس کی طرف توجہ کی۔
(اور اس کو قبلہ قرار دیا اور پہلے پہل یہ طریقہ ہوشنگ نے نکالا پھر جمشید اور افریدون
اور کیخسرو وغیرہم بادشاہوں نے اور بڑے ہیکل آتش اور کواکب سبعہ کے لیئے بنائے
اور زردشت نے تاکید مزید کی۔ اور فارس کے لوگ اُس کی اس لیئے تعظیم کرتے
تھے کہ وہ اشرف الاجسام عنصریہ ہے اور سب سے روشن ہے اور اس کی حرکت
اعلیٰ کی طرف ہے دوسرے اس لیئے کہ اس نے خلیلؑ کو نہیں جلایا تیسرے ان کا گمان یہ ہے
کہ اگر اُس کی تعظیم کیا ئینگی تو وہ قیامت میں نہ جلائیگی۔) اور نور سب کے سب واجب التعظیم
ہیں نور الانوار سے شروع کرکے۔ (خواہ انوار عقلی روحانی ہوں خواہ عرضی جسمانی) ؏

فصل :۔ کیف میں استحالہ کا بیان استحالہ فی الکیف سے مراد ہے تغیر
کیفیات میں نہ صور جوہریہ میں یہی کون وفساد ہے۔ معلوم ہو (ا) کہ بعض اگلے
لوگ اس کے قائل تھے کہ کیفیات اولیہ جو کہ محسوس ہیں وہی صورتیں عناصر کی ہیں
جب ان کو یہ گمان ہوا کہ کیف میں استحالہ نہیں ہو سکتا مع بقاء حقیقۃ نوعیہ کے
تو انھوں نے استحالہ کیف میں ہونے کا انکار کر دیا وہ یہ کہتے تھے کہ حرکت سے گرمی
نہیں پیدا ہوتی بلکہ حرارت جو پوشیدہ تھی گرم ہونے والے میں وہ ظاہر ہو جاتی ہے
اسی سے ان حکماء کو اصحاب کموں وبروز کہتے تھے اور نہیں گرم کرتی نزدیکی گرم جسم
کی مثل آگ کے کسی جسم کو بلکہ ملا دیتی ہے اس میں اجزاء ناریہ۔ شیخ مصنفؒ نے اس کے
ابطال کا ارادہ کیا ہے حرارت جس کو حرکت نے پیدا کیا ہے کامن (پوشیدہ) نہ تھی
جیسا کہ اُن لوگوں کا گمان تھا کہ حرکتوں نے ان کو بارز (آشکارا) کر دیا ہے جو پانی
زور سے متھا جائے اُس سے سمجھو کیونکہ اُس کا ظاہر و باطن گرم ہو جاتا ہے اور
یہ دونوں پہلے سرد تھے اگر حرارت اندر سے نکلتی تو باطن سرد ہو جاتا (پس کمون و بروز
باطل ہے اور حرکت گرم کر دیتی ہے اور سمجھو رگڑے ہوئے سخت جسموں سے اور
آب جاری سے کیونکہ وہ کمتر سرد ہوتا ہے ٹھیرے ہوئے پانی سے۔ بعض لوگوں کا

اصحاب کمون وبروز۔

گمان ہے کہ پانی آگ سے گرم نہیں ہوتا بلکہ اجزا ناریہ اور اس کے ساتھ حرارت پانی میں مل جاتی ہے (اور یہ اجزا پراگندہ حرارت کے موجب ہیں نہ آگ کی نزدیکی) اور یہ باطل ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا اجزا ناریہ کے پراگندہ ہونے سے تو جو پانی مٹی کے برتنوں میں ہے وہ جلد گرم ہوتا بہ نسبت لوہے اور تانبے کے برتنوں کے یعنے ان اجسام کے قوام کی نسبت سے اور پراگندگی کے روکنے کی نسبت سے (کیونکہ مٹی کے برتنوں میں مسامات بکثرت ہیں ان میں اجزا ناریہ جلد تر در آتے بہ نسبت لوہے اور تانبے کے جس میں مسامات کی قلت ہے اور ایسا نہیں ہے کیونکہ لوہے میں جلد تر گرم ہوتا ہے پھر اجزا ناریہ کیونکر داخل ہو سکتے ہیں بھرے ہوئے ظرف میں جس میں کوئی جگہ باقی نہیں ہے اور نہ کوئی شے اس سے خارج ہو گئی ہے۔ (کیونکہ مفروض یہ ہے کہ سر بند ہے کہ بدل اس کا داخل ہو جائے پھر یہ کہ پانی نے کیوں نہ بجھا دیا اپنے ضد یعنے آگ کے اجزاء منتشرہ کو اپنی سردی اور تری سے)۔

اور یہ قوابس[۵۱] (ارض ، آب ، ہوا) جب ایک دوسرے سے آمیزش کرتے ہیں ستاروں کی شعاعوں سے اور ان کے فعل و انفعال سے اور فعل و انفعال ان میں تمام ہو جاتا ہے تو ان سے موالید حاصل ہوتے ہیں یعنے معدن نبات اور حیوان اور مزاج ایک کیفیتِ متوسط ہے جو حاصل ہوتی ہے متضاد کیفیتوں سے جسموں کے جو مجتمع ہو کے ایک دوسرے پر فعل کرتی ہیں۔ اس کے تمام اجزا متشابہ ہوتے ہیں۔ یعنے اس مرکب کا نہ کوئی جز دوسرے سے گرم ہوتا ہے نہ سرد تمام اجزا ایک سہاں ہو جاتے ہیں اور اس کی دو قسمیں ہیں ایک طبیعی مثلاً بدن انسان کا کہ حاصل ہوتا ہے ترکیب اجزاء آلیہ سے اور وہ ترکیب اعضاء متشابہ الاجزا سے اور وہ ترکیب اخلاط سے اور یہ ترکیب عناصر سے دوسرا صناعی جیسے سکنجبین وغیرہ۔ جب معلوم ہوا (منطق کے آخر میں) کہ وہ صورت جس کو فرض کیا ہے (مشائیوں نے یعنے صورتِ جسمیہ و نوعیہ) وہ تحقیق نہیں ہوئی (اجسام میں) ہے تو مزاج میں نہیں ہے مگر توسط کیفیات (بواسطہ تفاعل کے) اور حاصل فرق مزاج اور نفس میں

---

[۵۱] ۔ قبس ۔ بمعنی اصل و نژاد۔ یہاں مراد عناصر سے ہے ۔ ۱۲ ۔

یہ ہے کہ فساد تبدیل ہو جاتا ہے۔ بالکلیہ (اے انقلاب ایک عنصر کا دوسرے عنصر میں) اور مزاج توسط جمع ہونے والی چیزوں کا ہے (یعنے کیفیات نہ صورتیں) ؎

اور حاصل ہوتے ہیں ان مرکبات سے (موالید ثلثہ) حیوان اور نبات اور معدن۔ اور معدنوں میں وہ تمام چیزیں جس کا برزخ نوری ہے (بعض نسخوں میں بجائے برزخ کے زبرج نوری ہے یعنے زینت نوری) اور ثابت رہتے ہیں اس برزخ یا زینت کے ساتھ جو کہ مشابہ ہیں علوی برزخوں سے (یعنے ستاروں سے جیسے سونا اور یاقوت وغیرہ مشابہ ہیں کواکب سے ثبات اور نور میں جیسے زمرد زبرجد بلخش محبوب ہیں نفوس ناطقہ کو اور مفرح ہیں نفس کے لیئے اور ان میں عزت ہے (یعنے جس کے پاس ہوں اُن کو عزیز رکھتا ہے) یہ سب اوصاف کمال ثبات اور اُس امر کی جہت سے ہیں جو محبت کے مناسب ہے بسبب نوری جھلک کے (کیونکہ نور بالطبع محبوب ہے اور اسی لیئے اُس کی طرف مائل ہوتے ہیں حیوانات اور اُس سے مانوس ہیں اور تاریکی کی وحشت اُس سے دور ہوتی ہے۔ جب کہ غالب ان اشیاء (موالید) پر جوہر ارضی ہے کیونکہ ان اشیاء کو اس کی حاجت ہے حفظ اشکال اور قویٰ کے لیئے اور یہ ممکن نہیں جب تک جزء ارضی کا غلبہ نہ ہو (جذب اور ثبات شکل بغیر اس کے تصور نہیں ہو سکتا) اسفندارمذ اہل فارس کے نزدیک زمین کا رب النوع ہے جس کو ان اشیاء (موالید) پر بڑی عنایت ہے (کیونکہ اُس کا جوہر ان پر غالب ہے) اور ازبسکہ صنم اس رب النوع کا یعنے زمین منفعل ہے سب (اجسام) سے اس لیئے کہ اس کا رتبہ سب سے آخر کے ہے اس کا حصہ کدبانوئیت ہے یعنے اسفندارمذ ہر صاحب صنم سے عورتوں کے لیئے (بعض نسخوں میں حصہ اناث ہے اور وہ ظاہر تر اور اولے ہے) جیسے اسفندارمذ کا صنم یعنے زمین منفعل ہے کل اصنام سے مثل عورتوں کے اسی طرح اسفندارمذ بھی منفعل ہے جمیع انوار قاہرہ سے جو کہ ارباب اصنام ہیں جس طرح مادہ نر سے ۔ ؎

طبیعت ہر شے کی اگر لے جائے سوائے کیفیات کے (یعنے کیفیات سے مجرد) پس وہ نور ہے کہ یہ شے اُس کا صنم ہے جیسے پہلے بیان ہو چکا ہے۔ (طبیعت زمین کی سوائے برودت اور یبوست کے اسفندارمذ ہے اسی طرح طبیعت ہر نوع کی مجرد کیفیات سے اس نوع کا رب ہے پس ارباب انواع طبیعتیں انواع کی ہیں اور ان کی

مدبر ہیں اسی لیئے صاحب اخوان الصفا نے طبائع کو ملائکہ سے نامزد کیا ہے جو عالم کے
مدبر ہیں اور یحیٰی نحوی نے ارسطو کی تعریف پر جو اس نے طبیعت کی تعریف کی ہے
رد کیا ہے ارسطو نے کہا ہے کہ طبیعت حرکت وسکون کا مبدء اول ہے وہ کہتا
ہے کہ یہ تعریف دلالت نہیں کرتی طبیعت پر بلکہ دلالت کرتی ہے طبیعت کے
فعل پر اس نے یہ کہا ہے کہ طبیعت قوتِ روحانی ہے جو کہ ساری ہے اجسام عنصریہ
میں۔ اجسام میں تصویر اور تخلیق کا کام کرتی ہے اور وہ پہلے سے مدبر ہے اور مبدء اسکے
حرکات اور سکون کا ہے۔ بذات خود اور جب نہایت تک پہنچ جاتی ہے تو رک جاتی ہے۔۱۲
مزاج اتم جو انسان کے لیئے (انسان کے مزاج سے زیادہ کوئی قریب الاعتدال
نہیں ہوتا جس پر کتب طبیہ شاہد ہیں یہی وجہ ہے کہ انسان ابلق نہیں پایا جاتا جیسے
اور حیوانات پائے جاتے ہیں کیونکہ ابلق ہونا اعتدال سے دور ہونے کی وجہ سے
ہوتا ہے) ہے مستدعی ہوتا ہے واہب (صور یعنے مفارق) سے ایک کمال کا (وہ نفس
ناطقہ ہے) اور انوار قاہرہ کے بارے میں تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ ان کا تغیر محال ہے
کیونکہ تغیر نہیں ہو سکتا جب تک فاعل میں تغیر نہ ہو اور فاعل نور الانوار ہے جس پر تغیر محال
ہے پس انوار قاہرہ کا عدم بھی محال ہے اور حاصل ہوتے ہیں بعض انوار قاہرہ سے اشیا (مثل
صور اور نفوس کے جو مزاج اور استعداد پر موقوف ہیں) بسبب استعداد جدید کے حرکات
دائمہ کے تجدد [۵۱] سے اور جائز ہے کہ فاعل تام ہو اور فعل موقوف ہو قابل کی استعداد پر
پس قابل بطور استعداد کے ہیئتیں اور صورتیں قبول کرتا ہے جن کو ہم نے بیان کیا ہے
نسب عقلیہ سے جو انوار قاہرہ میں ہیں اور نسب وضعیہ سے (جو انوار عرضیہ میں ہیں)

۵۱ - بحث یہ ہے کہ انوار قاہرہ کا تغیر محال ہے پس صور ونفوس جن کی علت انوار قاہرہ ہیں اور معلول
میں تغیرات کا ہونا ظاہر ہے تو یہ تغیرات کہاں سے آئے اس کا جواب مصنف رح نے دیا ہے کہ نور قاہر
علت ہے مگر حرکات جو ہمیشہ ایک دورے کے بعد از سر نو شروع ہوتے ہیں وہ بطور شروط اور معدات
کے ہیں صور ونفوس کی پیدائش کے لیئے اس بیان کو خوب سمجھ لو۔۱۲
۵۲ - لفظ صیصیہ کے معنے ہیں ایسی چیز جس سے پناہ لی جائے۔ غالب قریب اس معنے کے ہے
چونکہ اصطلاحات اشراق سے ہے لہذا ہم نے صیاصی کا ترجمہ نہیں کیا۔۱۲

جبرئیل رب النوع ناطق۔

صفات جبرئیل۔

اور جو ثوابت میں ہیں جیسا کہ سزاوار ہے (یعنے سزاوار ہے قابل کی استعداد کے لیئے مع مدد سیارات کے اس امر میں) حاصل ہوتے ہیں بعض انوار قاہرہ اور وہ صاحب طلسم نوع ناطق ہے یعنے جبرئیل اور وہ اب تریب (باپ قریب رتبہ کی حیثیت سے) بڑے رئیسوں سے ملکوت قاہرہ کے ہے۔ رواں بخش روح القدس و ! ہب العلم وہمیشگی عطا کرنے والا حیات اور فضیلت کا مزاج اتم انسانی پر نور مجرد اور وہ نور متصرف ہے صیاصی انسیہ میں اور وہ نور مدبر اسپہبد ہے ناسوت کا اور وہی اپنی ذات کی طرف انائیت سے اشارہ کرتا ہے۔ (یعنے یہی نور اپنے کو ضمیر واحد متکلم "میں" سے تعبیر کرتا ہے۔) کہ یہ نور قبل بدن کے موجود نہیں ہوتا کیونکہ ہر انسان کی ایک ذات ہے جو اپنی ذات کو جانتی ہے اور اپنے احوال کو جو غیر سے پوشیدہ ہیں پس انوار مدبرہ انسیہ ایک شمار میں نہیں ہیں نہیں تو جو کچھ ایک شخص زید جانتا ہے وہی سب جانتے ہوتے اور ایسا نہیں ہے۔ (پس نفوس بشریہ شمار میں کثیر ہیں اگرچہ نوع ایک ہی ہے) اگر قبل بدن کے یہ انوار موجود ہوتے (تو یا واحد ہوتے یا کثیر اور یہ دونوں قسمیں باطل ہیں) وحدت متصور نہیں ہے (کیونکہ اگر قبل تعلق بدن کے واحد ہوتے تو بعد تعلق بدن کے بھی واحد ہوتے۔) تقسیم بدن کے تعلق کے بعد ممکن نہیں ہے جبکہ پہلے واحد ہو)۔ کیونکہ یہ نور ذی مقدار نہیں ہے نہ جسمانی ہے تاکہ انقسام ہو سکے (انقسام بعد وحدت کے نہیں تصور کیا جاسکتا مگر جسم اور جسمانیات میں) اور نہ کثرت ممکن ہے کیونکہ ان انوار مجردہ کے لیئے قبل صیاصی کے (ایک ممیز کی ضرورت ہے کیونکہ جب نوع واحد ہے اور کوئی ممیز نہ ہو تو دوئی کیونکر حاصل ہوگی اور دوئی حاصل ہوئی ہے پس ضرور ہے کہ ممیز ہو) شدت اور ضعف کی وجہ سے امتیاز نہیں ہو سکتا کیونکہ شدت اور ضعف کے ہر رتبہ کا کوئی حصر نہیں ہے (یعنے ہر رتبہ شدت کے لیئے بے شمار نفوس ہیں کیونکہ نفوس غیر متناہی ہیں اور شدت نوریت کی متناہی ہے کیونکہ اوپر انوار قاہرہ ہیں اور ان کی شدت نور کی بہت بڑھی ہوئی ہے نفوس کی شدت سے اور اگر ایسا ہو تو تمیز اصلا ممکن نہ ہوگی ہر رتبہ کے نفوس میں اور نہ کسی عارض اجنبی غیر ذاتی کی وجہ سے تمیز ممکن ہے کیونکہ عرض مفارق کو فاعل عقلی ایک فرد سے مخصوص نہیں کر سکتا کیونکہ ہر فرد کی نسبت اس سے برابر ہے پس ضرور ہوا کہ مادہ اُس کی تخصیص کرے حرکات خاص سے جو اس کے

قبول کے لیئے مستعد ہے) اور مادہ قبل بدن کے موجود نہیں ہے تو کوئی مخصص بھی نہیں ہے)
کیونکہ نفس حرکات کے عالم میں نہیں ہے۔ ع

جب نہ اُس کی وحدت ممکن ہوئی قبل صیاصی کے نہ کثرت لہذا ممکن نہیں
ہونا اس کا (قبل تعلق بدن کے) ہوالمطلوب۔ طریق دوسرا اگر نفوس ناطقہ قبل صیاصی
کے موجود ہوتے تو کوئی حجاب ہوتا یہ اور کوئی شغل ان کو عالم نور سے مانع نہ ہوتا (کیونکہ حجاب
تعلق بدن کے تابع ہے) اور نہ کوئی اتفاق اور نہ کوئی تغیر مانع ہوتا (کیونکہ اتفاق اور تغیر
حرکات کے توابع سے ہے اور وہاں حرکت نہیں ہے) پس نفوس ناطقہ قبل تعلق بدن
کامل ہوتے لہذا انکا تصرف قالب میں بیکار ہوتا (اور عنایت ازلی اس کے خلاف
ہے کہ کوئی شے بیکار رہے) ع

پھر کوئی اولویت بھی کسی نفس کو کسی قالب خاص سے نہ ہوتی اور اتفاقات
جن کے لیئے حرکت سبب ہے عالم صیاصی میں ہے کہ ایک قالب کسی نفس کے لیئے
مستعد ہو یہ سب حرکات کے اور عالم نور محض میں اتفاق خصوصیت کا نہیں ہے۔ ع

جو کہا جاتا ہے کہ تصرفات پر ایسا حال سانح ہوتا ہے جس سے وہ اپنے
رتبہ سے ساقط ہوتے ہیں اور یہی ہبوط (تنزل) اُن کا موجب اُن کے تعلق کا ہوتا
ہے بدن سے یہ کلام باطل ہے اس لیئے کہ عالم حرکات کے ماورا تجدد اور تعلقات
نہیں ہیں۔ ع

دوسری بات: اگر انوار مدبرہ قبل بدن کے ہوتے تو ہم کہتے ہیں کہ
ان میں بعض ایسے بھی ہوتے جو اصلا تصرف نکرتے (کسی قالب سے انکا تعلق نہ ہوتا)
پس مدبرہ نہ ہوتے اور نہ وجود انکا معطل ہوتا۔ اگر ان میں ایسے نہوتے جو تصرف نکرتے
تو ضروری تھا کہ ایک وقت میں تمام انوار مدبرہ بدنوں سے متعلق ہو جاتے اور
ایسا وقت ازل میں ہو جاتا پس عالم نور میں کوئی نور مدبر باقی نہ رہتا اور یہ محال ہے
(کیونکہ نفوس کی جس طرح بدایت نہیں ہے اسی طرح نہایت بھی نہیں ہے) ع

سلہ۔ اس لیئے کہ زمانہ کی انتہا نہیں ہے اگر نفوس سب کے سب بدنوں سے متعلق ہو جاتے تو اُس
وقت کے بعد بھی زمانہ باقی رہتا ہے ابد الآباد تک۔ ۱۲

دوسرا طریق :- تم کو معلوم ہوا کہ حوادث کی کوئی نہایت نہیں ہے اور عالم ناسوت میں نسخ محال ہے (یعنے تناسخ محال ہے جس کو آواگون کہتے ہیں یعنے ایک ہی نفس کا متعدد قالبوں سے یکے بعد دیگرے متعلق ہونا جب معلوم ہوا کہ حوادث کی انتہا نہیں ہے تو یہ بھی معلوم ہوا کہ نفوس کے قالبوں سے متعلق ہونے کی بھی کوئی نہایت نہیں ہے جب تم کو معلوم ہوا محال ہونا تناسخ کا تو یہ بھی معلوم ہوا کہ ہر تعلق کے لئے ایک جدید نفس کی ضرورت ہے نہ کہ وہ جو دوسرے قالب میں رہ چکی ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ نفوس کی تعداد غیر متناہی خواہ حادث ہوں۔ خواہ قدیم بفرض غیر حادث ہونے کے لازم آتا ہے کہ قدما (قدیم اشیاء) کا غیر متناہی ہونا مفارقات میں (اور یہ مستدعی ہے کہ جہات بھی غیر متناہی ہوں باوجودیکہ واحد سے صادر نہیں ہوتا مگر واحد ایک جہت سے) اور یہ محال ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہ حجتیں اقناعی ہیں برہانی نہیں ہیں اور مبنی ہیں ابطال تناسخ پر۔

پہلی دلیل کہ اگر مقدمے صحیح ہیں تو وہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نفس قبل بدن کے موجود نہ تھی اور اسی کو دعوے میں اس طرح کہا ہے کہ یہ نور قبل بدن کے موجود نہ تھا اور اس سے نفس کا حدوث نہیں لازم آتا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ہر بدن کے پیشتر کسی اور بدن میں ہو۔ ہاں اگر بدن سے یہ مراد لی جائے کہ وہ بدن جس سے بالفعل تعلق ہے تو درست ہے۔ اور یہی بدن صلاحیت تدبیر و تصرف کی رکھتا ہے نہ کوئی اور بدن دوسری اور تیسری حجت میں دعوٰے یہ ہے کہ نفوس اگر قبل بدن کے ہوں تو ان سے محال لازم آتا ہے۔ اور انتفاء محال سے لازم آتا ہے کہ نفوس قبل بدن کے نہ ہوں اور اس سے حدوث نہیں لازم آتا جب تک تناسخ کا ابطال نہ ہو جس کو تم سمجھ چکے ہو۔ اور چوتھی حجت میں تصریح ہے کہ نفس کو بدن کی احتیاج ہے اور نفس کی بنا بدن پر ہے۔ اور پہلی سے خصوصیت اس امر کی ہے کہ اگر انوار مدبرہ انسانیہ شمار میں ایک ہی ہوں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو ایک کو معلوم ہو وہی بعینہ سب کو معلوم ہو اسلئے کہ جزئیات جو آلات کے ذریعہ سے دریافت ہوں ان کا حال تو ظاہر ہے یعنے آلات کی وجہ سے ان میں اختلاف ہوگا اور کلیات جو انتزاعی ہیں ان کا بھی یہی حال ہے کہ وہ آلاتِ مخصوصہ سے مشروط ہیں پس

نہ جزئیات کا ادراک بغیر ان آلات کے ممکن ہے نہ کلیات کا لیکن جو کلیات انتزاعی
نہیں ہیں ان کے علم میں اشتراک لازم ہے کیونکہ انکا ادراک آلات پر موقوف نہیں
ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ سب کو ان کا علم یکساں ہے کیونکہ ان کا ادراک کسی آلہ پہ
موقوف نہیں ہے۔

افلاطون کا مذہب یہ تھا کہ نفوس قدیم ہیں اور یہ حق ہے یہ کسی طرح باطل
نہیں ہوسکتا کیونکہ حدیث شریف میں وارد ہوا ہے کہ الارواح جنود مجندۃ فما
تعارف منہا ائتلف وما تناکر منہا اختلف۔ روحوں کے لشکر مترتب تھے
جن میں وہاں جان پہچان ہوئی یہاں بھی الفت ہوئی جن میں وہاں تنافر ہوا یہاں
بھی اختلاف پڑا اور حدیث میں ہے۔ خلق اللہ الارواح قبل الاجساد بالفی عام
خدا نے پیدا کیا روحوں کو جسموں سے دو ہزار برس پہلے اور دو ہزار برس سے
مدت دراز مقصود ہے اس تعداد کی تخصیص مطلوب نہیں ہے اور افلاطون نے اس
پر یہ حجت قائم کی ہے کہ اگر روحوں کے وجود کی علت قبل بدن کے جو اس کی صلاحیت
رکھتا ہو موجود ہو تو روح کا موجود ہونا بھی ضروری ہے کیونکہ معلول اپنی علت سے
تخلف نہیں کرتا اور اگر موجود نہ ہو قبل بدن کے بہ تمام وکمال تو بدن بھی جزو علت ٹھہرا
اس کے وجود کا یا اس کی شرط ٹھہرا لیکن نفس بدن پر موقوف نہیں ہے ورنہ بدن کے
باطل ہونے سے اس کا بطلان بھی واجب ہوتا اور ایسا نہیں ہے کیونکہ یہ ثابت ہے کہ
نفس بعد خرابی بدن کے باقی رہتی ہے اور سب سے مختصر دلیل کہ نفس کا بطلان بدن کے
فاسد ہونے پر موقوف نہیں ہے یہ ہے کہ نفس کا انطباع بدن میں نہیں ہے بلکہ بدن
اس کا ایک آلہ ہے جب موت کی وجہ سے یہ آلہ خراب ہو جاتا ہے تو نفس کا
تعلق اس سے باقی نہیں رہتا اور بدن کی خرابی اس کو کوئی ضرر نہیں کرتی بلکہ نفس
معہ عقل جو اس کے وجود کی علت ہے ہمیشہ باقی رہتی ہے عدم کا تو ذکر ہی کیا اس میں
تغیر بھی نہیں ہوتا بدن کی حالت ایک فتیلہ کی سی ہے جب وہ جلنے کی صلاحیت
پیدا کرتا ہے اور کسی بڑی آگ کے قریب ہوتا ہے تو جلنے لگتا ہے یا تو نفس اس کی
طرف کھنچ جاتی ہے یا بدن مثل مقناطیس اور لوہے کے ہے اور یہ شرط نہیں ہے کہ مقناطیس
اور حدید ساتھ ہی ساتھ ہوں بلکہ ہوسکتا ہے کہ ایک پہلے ہو اور دوسرا بعد ہو۔

فصل:- (حواس خمسہ ظاہری) انسان اور دوسرے کامل حیوانات کے لیئے حواس خمسہ خلق کیئے گئے ہیں۔ لمس اور ذوق اور شم اور سمع اور بصرہ اور محسوسات بصر تمام حاسوں سے اشرف ہیں کہ وہ انوار ہیں کواکب وغیرہ سے لیکن لمس اہم ہے حیوان کے لیئے۔ اہم اشرف سے جدا ہوتا ہے اور مسموعات لطیف تر ہیں دوسری وجہہ سے (موسیقی آوازیں) لذت اور طرب بخشتی ہیں اور شوق دلاتی ہیں نفوس کو اپنے وطن اصلی کا اور اپنی علتوں کا جو کہ عقلی ہیں اور دور کرتی ہیں امور حسیہ ذہنیہ سے طرف امور عالیہ کے اور کمالات حسیہ سے کمالات عقلیہ کی طرف عروج بخشتی ہیں اس لیئے حکما کو موسیقی پر خاص عنایت تھی اور مصنف نے حواس باطنی کو بیان نہیں کیا ترتیب کے ساتھ بلکہ جہاں کچھ اشکال تھا اس کا ذکر کر دیا ہے مصنف نہیں تسلیم کرتا تھا اُن کا پانچ ہونا شارح نے مختصر بیان حواس باطنیہ کا کیا ہے۔

ایک اُن میں سے حس مشترک ہے اور اُس کا مقام مقدم دماغ ہے اُس میں محسوسات کی صورتیں جمع ہوتی ہیں جیسے کوئی حوض جس میں پانی کی آمد کے لیئے پانچ نالیاں ہوں اُس حاسہ باطنی کی وجہہ سے مختلف محسوسات پر حکم کیا جاتا ہے کہ یہ سفید چیز شیریں ہے ہر ایک محسوس مختلف کا حاسہ ایک ہی ہے ضرور ہے کہ کوئی حکم کرنے والا ہو جب دو صورتیں حاضر ہوں حس مشترک سے مشاہدہ ہوتا ہے نقطہ جوالہ سرعت کی وجہہ سے دائرہ اور قطرہ اترتا ہوا خط مستقیم اس لیئے کہ جو حاضر ہے ابصار میں وہ اس کے ساتھ مل جاتا ہے جو حس مشترک میں ہے کیونکہ آنکھ کے سامنے تو ایک ہی نقطہ ہے اور آنکھ اسی نقطہ کو دیکھتی ہے یہ دائرہ اور خط کہاں سے آیا۔

دوسرا حاسہ باطن خیال ہے اس کا مقام پہلی تجویف کے آخر میں ہے وہ حس مشترک کی صورتوں کا خزانہ ہے حس مشترک سے غایب ہو کے خیال میں صورتیں محفوظ رہتی ہیں کیونکہ قبول اور حفظ دو جدا گانہ امر ہیں تیسرا وہم ہے اس کا مقام تجویف اوسط دماغ ہے یہ قوت معانی غیر محسوسہ پر حکم کرتی ہے مثلاً چوہے کا بلی سے خوف جو موجب بھاگنے کا ہوتا ہے اور بلی میں چوہے کا شوق جو موجب طلب کا ہے انسان میں کبھی یہ عقل سے تنازع کرتا ہے مثلاً تنہا مکان میں مردے کے قریب

رات بسر کرنا جاتا ہے کہ عقل مردے کی جمادیت پر حکم کرتی ہے مگر انسان پھر بھی ڈرتا ہے سکو
چوتھا متخیلہ یہ قوت بھی تجویف اوسط میں ہے قریب دودہ[51] کے اس کی
شان سے تفریق و جمع ہے مثلاً مختلف انواع کے اجزا کو جمع کر دینا انسان کا سر اونٹ کی
گردن چیتے کی کمر یا بے سر کا انسان چلتا پھرتا جب اس قوت کو وہم استعمال کرے
تو اس کو متخیلہ کہتے ہیں اور جب عقل استعمال کرے تو مفکرہ کہتے ہیں پانچویں قوت
ذاکرہ جس کو حافظہ کہتے ہیں یہ قوت دماغ کے تجویف آخر میں ہے۔ ان قوتوں کا جدا جدا
ہونا اس طرح معلوم ہوا کہ بعض میں خلل آجاتا ہے اور بعض باقی رہتی ہیں اور مقامات
اس طرح تجویز ہوئے کہ جب اس مقام میں فتور آتا ہے تو اس قوت میں بھی فتور آجاتا ہے
حیوان کی ایک اور قوت ہے جس کو محرکہ کہتے ہیں اور اس کی دو قسمیں ہو جاتی
ہیں طلب ملائم اور دفع ناملائم سے جس کو شہویہ اور غضبیہ کہتے ہیں ایک اور قوت
محرکہ ہے جو حرکت کی مزاولت کرتی ہے جس کو عاملہ کہتے ہیں اعصاب میں پھیلی ہوئی ہے

(۱) لمس ایک قوت ہے جو تمام جلد بدن پر پھیلی ہوئی ہے اس جہت سے کہ
اس پر روح کا جوہر جو تمام قوتوں کا حامل ہے پھیلا ہوا ہے۔ اس وجہ سے جلد بدن
سے جو چیز چھو جاتی ہے اس کا ادراک ہوتا ہے اور انفعال یعنے تاثیر ضدیت کی وجہ
سے ہوتی ہے اس لیے کہ شے اپنے مثل سے منفعل نہیں ہوتی اور چونکہ آلہ لمس[52] کیفیات
اربعہ سے خالی نہیں ہے جو اس کے عناصر میں موجود ہیں جن سے وہ مرکب ہے واجب
ہے کہ تو سط امزاجی کی وجہ سے اطراف کی مدرک ہو اور جس قدر آلہ اعتدال کے
قریب ہوگا اسی قدر احساس لطیف تر اور قوی تر ہوگا۔ لمس سے پہلے تو کیفیات
اربعہ حرارت برودت رطوبت و یبوست کا احساس ہوتا ہے اور ان کے ساتھ ہی
خفت و ثقل ملاست خشونت صلابت۔ اور لینت۔ اور ہشاشت۔ اور لزوجت

---

[51] دود بمعنی کرم۔ ۱۲

[52] ملموسات:۔ حرارت = گرمی، برودت = سردی، رطوبت = تری، یبوست = خشکی، خفت = ہلکاپن، ثقل = بھاری پن، ملاست = چکناپن، خشونت = کھرکھراپن، صلابت = سختی، لینت = نرمی، ہشاشت = چیک کا ہونا، لزوجت = چپک، یہ بارہ صفتیں ہیں جو آلہ لمس سے محسوس ہوتی ہیں۔ ۱۲

اس کے مدرکات سب ملا کے بارہ[12] ہوئے۔ رہی یہ بات کہ لمس ایک قوت ہے یا ایک سے زیادہ، یہ کچھ زیادہ اہم نہیں ہے۔ ۱۲

(۲) **ذوق**:۔ یہ اُس عصب[1] میں ہے جو کہ زبان پر پھیلا یا ہوا ہے۔ یہ قوت ادراک کرتی ہے مزوں کا اُن اجسام میں جو مماس ہو کے رطوبت لعابیہ سے مخلوط ہو جاتے ہیں اور یہ رطوبت مستحیل ہو جاتی ہے اُس طعم میں نہ یہ کہ چیزوں کا مزہ اس میں منتقل ہو جاتا ہے کیونکہ اعراض کا انتقال نہیں ہوتا بلکہ وہ اجزا جن میں مزہ ہے رطوبت لعابیہ سے ملکے زبان کے جرم میں اتر جاتے ہیں تو قوت ذائقہ اُس کا احساس کرتی ہے رطوبت لعابیہ محسوس کے حس میں سہولت پیدا کرتی ہے یا خود اُس طعم سے متکیف ہو جاتی ہے جو محسوس کے طعم کی نوع سے ہے مخالطت کی مدد سے۔

(۳) **شم**:۔ سونگھنے کی قوت مقدم دماغ میں دو گھنڈیاں سی باہر کو نکلی ہوئی ہیں ان میں ہے جو بوؤں کو ہوا کے توسط سے ادراک کرتی ہے جس ہوا میں بودار جسموں کے ابخرات ملجاتے ہیں بسبب نزدیکی کے۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ ہوا کے انفعال کی ضرورت نہیں ہے بلکہ یہ غلطی ہے۔ کیونکہ بو دور دراز مسافت تک پہنچتی ہے اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ بودار جسم بہت ہی چھوٹا ہوتا ہے اُس سے اتنے ابخرے کہاں نکل سکتے ہیں جو آس پاس تک بھر جائیں کیونکہ ارسطاطالیس سے حکایت کرتے ہیں کہ گدھ دو سو فرسخ کے فاصلے سے ایک جنگ کے میدان میں پہنچ گیئے جہاں مردے پڑے تھے یہ جنگ یونانیوں میں ہوئی تھی۔ اس میدان کے قریب کوئی گدھ موجود نہ تھا اتنی دوری سے مردوں کی بو ان کو یہاں تک لائی۔ کیونکہ یہ حاسہ اس جانور میں اور دوسرے جانوروں میں بھی انسان سے بہت زیادہ قوی ہوتا ہے اور انسان میں

---

[1] مزے:۔ ملوحت = نمکینی، حلوت = شیرینی، حموضت = کھٹائی، مرارت = کڑواپن، عفوصت = کسیلاپن، تفاہت = پھیکاپن، حرافت = (تحریف زباں گزی)، ان سب مزوں کا قوت ذوق سے ادراک ہوتا ہے۔ ۱۲۔

اس حاسہ کی مثال ایسی ہے جیسے اُس شخص کو جس کی بینائی کی قوت کمزور ہو اُس کو دور سے چیزوں کا ایک دھندلا سا نقشہ دکھائی دیتا ہے۔

(۴) سمع: یہ قوت سوراخ گوش کے سطح باطن میں جو عصب پھیلا ہوا ہے اُس میں مترتب ہے اسی عصب کے ذریعہ سے آواز کا شعور ہوتا ہے ایسی ہوا کے توسط سے جس پر زور پڑتا ہے۔ آواز جو حاسہ سمع سے مدرک ہوتی ہے وہ ہوا کے تموج سے پیدا ہوتی ہے یا قلع[۱] سے یا قرع[۲] سے جن میں زور ہوا اور ہوا پر دباؤ پڑے اس ہوا کا نمونہ پردۂ گوش تک پہنچتا ہے اُس ہوا میں جو وہاں ٹھیری ہوئی ہے اور ہوائے خارج کے تموج کی صورت اُس داخلی ہوا میں پیدا ہوتی ہے اور اس کا دباؤ اُس جھلی پر پڑتا ہے جو سوراخ پر بطور طبل کے منڈھی ہوئی ہے اور اُس سے ایک باریک آواز پیدا ہوتی ہے اور قوت سامعہ کو اس کا ادراک ہوتا ہے۔ اور ہوا کا تموج اس شکل کا ہوتا ہے جیسے پانی میں دائرے پیدا ہوتے ہیں جب اُس میں کوئی چیز پڑ جاتی ہے۔ صدا[۳] وہ انعطاف آواز کا ہے جب ہوا کسی پہاڑ یا جسم بلند سے ٹکر کھاتی ہے جیسے کسی طاس میں پانی بھرا ہو اور اس میں کنکریاں ڈالی جائیں تو اس میں دائرے بنینگے اور وہ محیط سے مرکز کی طرف پلٹ کے آئیں گے کہتے ہیں کہ ہر آواز کو صدا لازم ہے اور گھروں میں فاصلہ کم ہوتا ہے تو ان کا شعور اس لیئے نہیں ہوتا کہ اصلی آواز اور صدائے بازگشت میں کوئی فصل نہیں ہوتا گویا دونوں ایک ہی وقت سنائی دیتی ہیں یہی وجہ ہے کہ گویئے کی آواز گھر میں زیادہ قوی ہوتی ہے بہ نسبت صحرا کے قلع اور قرع کا بیان اور ہوا کا متشکل ہونا مقاطع حروف سے اور آواز کے سننے کا موقوف ہونا اُس ہوا پر جو ان شکلوں کی حامل ہو کے سوراخ گوش تک پہنچاتی ہے آخر منطق میں بیان ہو چکا ہے یہاں اس کے اعادہ کی حاجت نہیں ہے۔

صدا ہوائے بازگشت۔

---

[۱] ۔ قلع کسی چیز کا کسی چیز سے بزور جدا ہونا۔ ۱۲۔

[۲] ۔ قرع کسی چیز کا زور سے کسی چیز پر پڑنا۔ ۱۲۔

[۳] ۔ صدا۔ بازگشت کی آواز۔ ۱۲۔

(۵) **البصر**:۔ یہ قوت مترتب ہے عصبہ مجوفہ میں جو ہر ایسی چیز کو جو آنکھ کے مقابل ہو ادراک کرتی ہے جرم شفاف کے توسط سے نہ خروج شعاع سے جو مبصرات سے جا کے ملجائے اور نہ انعکاس اور انطباع سے اُن صورتوں کے جو دکھائی دیتی ہیں رطوبت جلیدیہ میں اور نہ دونوں عموں کے ملتقی کے مقام پر اور نہ بذریعہ استدلال کے کیونکہ یہ سب مذاہب باطل ہو چکے ہیں جنکا بیان گذر چکا ہے بلکہ جب آنکھ سلیم وصحیح ہو تو جسم مستنیر جب آنکھ کے مقابل آتا ہے ادراک ہوتا ہے آنکھ میں ایک رطوبت صاف شفاف ہے مثل آئینہ کے چمکتی ہوئی ہے جب یہ آئینہ مقابل ہوتا ہے نفس کو علم اشراقی مُبصر کا حاصل ہوتا ہے یہ علم دیکھنے والے کے لئے حضوری ہے۔

عضلات اور رباطات میں کام کرتی ہے اوتار کے جذب وارسال سے۔

(قوت ... ارسال ... ... دینا)

فصل:۔ اس بیان میں کہ ہر صفت کے لئے صفات نفس سے ایک نظیر بدن میں ہے۔

جب تم کو معلوم ہوا کہ نور بذات خود فیاض ہے اور اس کے جوہر میں اپنے سنخ (اصل) کی محبت ہے۔ پس لازم آتا ہے نور اسپہبدی (نفس انسانی) سے نور الانوار تک تاریک قالبوں میں بسبب قہر کے قوت غضبی کا ہونا اور رغبت کے توسط سے قوت شہوانی کا ہونا۔ (دفع مضار اور طلب نافع کے لیئے) جس طرح نور اسپہبدی کو برزخی صورتوں کا مشاہدہ کرکے صورت عام کا قرار دینا لازم ہے جو کہ صورت نوری ہے۔ اسی طرح اس کے جوہر کے لیئے بھی سزاوار ہے۔

مثلاً کسی نے مشاہدہ کیا زید وعمرو کا اور انسانیت ان سے اخذ کی جو دونوں پر حمل کیجاتی ہے اور اُن کے سوا اوروں پر بھی۔ لازم ہے قالب میں قوت غاذیہ کا ہونا (جو کہ مناسب اس قوت عقلی کے ہے جو مختلفات سے شے واحد کو اخذ کرتی ہے) کہ تحلیل کرے مختلف غذاؤں کو اور موافق اُس جوہر کے بنادے جو غذا کھاتا ہے اگر غاذیہ نہ ہوتی تو بدن انسان کا تحلیل ہو جاتا اور کوئی بدل نہ پاتا پس اس کا وجود ہمیشہ نہ رہتا (یعنے جبتک حیات ہے)۔

غاذیہ

جس طرح نور تام کی اصل میں ہے کہ مبدء ہو دوسرے نور کا۔ پس نور اسپہبدی ہے قالب میں ایک قوت ہے جو ویسے ہی قالب کو پیدا کرتی ہے اس دوسرے قالب سے

بھی نور کا تعلق ہوتا ہے۔ اور یہ قوت **مولدہ** ہے جس کی وجہ سے بقاء نوع ہے وہ نوع جسکے
شخص کا بقاء دائماً متصور نہیں ہے پس ایک حصہ مادہ کا بدن سے علیحدہ کرتی ہے تاکہ
مبدء ہو ایک اور شخص کا۔ اور جس طرح نور کی اصل ست ہے انوار سانحہ کا زیادہ ہونا اور
طلب کمال کرنا اور ہیاتوں سے اور قوت سے فعل میں لانا اسی طرح قالب میں ایک
قوت ہے جو زیادہ کرتی ہے اقطار بدن کو نسبت مناسب سے اور یہ قوتِ نامیہ ہے۔
پھر قوتِ غاذیہ کی خدمت کرتی ہے جاذیہ تاکہ بدل ما یتحلل کو اخذ کرے اور ماسکہ
تاکہ اُس کا حفظ کرے تاکہ تصرف کرنیوالا اُس میں تصرف کرے یعنے غاذیہ اور نامیہ و مولدہ
اور ہاضمہ تاکہ درست کرے اور زیادہ کرے تصرف کے لیئے اور دافعہ اس لیئے
منع کرے اُس مادہ کو جو نہ قبول کرے مشابہت (بدنی) کو۔ اور یہ تین قوتیں
رئیس غاذیہ نامیہ مولدہ اور چار خادم جاذبہ۔ ماسکہ۔ ہاضمہ۔ دافعہ نورِ اسپہبدی کے
فروع ہیں۔ اور قالب صنم ہے نور اسپہبدی کا سوائے قالب کے اُس کا کوئی صنم نہیں ہے
(اور جملہ صیاصی النسبہ روح القدس کے اصنام ہیں احتمال ہے کہ بدن صنم ہو نفس کا اور
مجموع صنم ہو رب النوع کا کیونکہ نوع مجموع ہے نہ صرف بدن۔ پس یہ قوتیں نور اسپہبدی
سے حاصل ہوتی ہیں اُن اعتبارات سے جو اس میں ہیں۔ (یعنے قہر و محبت اور اعتبارات
وجہات عقلیہ) اور اس کے شریک برزخ کے احوال (یعنے جسمیت جو مستعد ہو قبول قوائے
نفس کے لیئے اور آثار نفس کے لیئے کیونکہ قابل کو قبول فیض میں بڑا دخل ہوتا ہے جسکی
استعداد زیادہ ہے اُس کا قبول زیادہ ہے اور بالعکس۔)

قوے کے تغایر پر دلیل ہے وجود بعض قوے کا قبل بعض کے (غاذیہ اور نامیہ
قبل قوتِ مولدہ کے ہوتی ہیں) اور بعض قوتیں بعض کے بعد باقی رہتی ہیں جیسے غاذیہ
بعد مولدہ کے باقی رہتی ہے اور دونوں بعد نامیہ کے باقی رہتی ہیں اور اختلاف آثار کا۔
ممتنع ہے کہ مختلف آثار ایک قوتِ بسیط سے پیدا ہوں اور خلل واقع ہونا بعض میں جبکہ
دوسرے کو کمال ہو۔ اگر قوتیں متحد ہوتیں تو ایسے امور نہ ہوتے لہذا وہ ایک دوسرے سے
جدا ہیں۔) انسان میں حیوان اور نبات کی پوری قوتیں موجود ہیں (اور کمالاتِ عقلی اور
اور احوال قدسی اُن قوی پر مزید ہیں پس انسان ایک مختصر نسخہ عالم اکبر کا ہے جو کچھ عالم اکبر
میں ہے عالمِ اصغر میں بھی ہے جس نے اپنے نفس اور بدن کی ماہیت کو پہچان لیا اس نے

مولدہ

گویا عالم کو پہچان لیا۔ ؛

فصل : نفس ناطقہ اور روح حیوانی کی مناسبت کے بیان میں۔ اور یہ کہ حواسِ باطنی پانچ نہیں ہیں جیسے مشائیہ کا گمان ہے۔ اور آئینہ کی صورتوں اور تخییل کے بیان میں۔ ؛

نور اسپہبدی برزخ میں تصرف نہیں کرتا (اس لیئے کہ وہ نور مجرد ہے اور اُس میں ظلمت نہیں ہے اور برزخ کثیف ہے اور اُس میں ظلمت ہے اور شے دوسری شے میں اُسی صورت میں تصرف کرتی ہے جبکہ دونوں میں مناسبت ہو۔) مگر بتوسط کسی مناسبت کے اور یہ مناسبت نور اسپہبدی کو اُس جوہرِ لطیف کے ساتھ ہے جس کو روح حیوانی کہتے ہیں۔ (اور روح حیوانی ایک بخارِ لطیف شفاف ہے جو اخلاط کی لطافت سے پیدا ہوتا ہے اور اخلاط کا خلاصہ ہے۔) منبع روح حیوانی کا قلب کی بائیں طرف کی تجویف ہے۔ (یہ اس لیئے کہ جب خون کبد سے تجویف ایمن (دہنی) میں جاذب ہوتا ہے تو اس میں ایک حرارت عمل کرتی ہے اور اُس سے پیدا ہوجاتا ہے ایک بخار اور سرایت کرتا ہے تجویف الیسریٰ میں جب اُس میں تجویف الیسر کی حرارت اور خاصیت عمل کرتی ہے تو وہ روح حیوانی بنجاتا ہے جو مشابہ ہے اجرام سماوی سے لطافت اور شفافیت اور نوریت میں اور قریب اعتدال ہونے میں اور تضاد سے دور ہونے میں مصنفؒ خود کہتے ہیں) کیونکہ اس روح میں اعتدال اور دوری ہے تضاد سے ایسی کہ مشابہ ہے علوی برازخ سے اور اُس میں ایسا اقتصاد[1] ہے کہ اُس میں مثال کا ظہور ہوتا ہے۔ (کیونکہ روح حیوانی جب صعود کرتی ہے دماغ کی طرف اور اس کی سرد تجویفوں میں گھومتی پھرتی ہے تو اس کا مزاج معتدل ہوجاتا ہے اور شفافی کم ہوجاتی ہے اور اُس میں ایک صفائی اور چمک (آئینہ یا صیقل کیئے ہوئی دہات کی سی چمک) آئینہ کی سی ہوجاتی ہے اس لیئے صلاحیت عالم مثالی کے ظہور کی پیدا ہوتی ہے اور تصویر خیالی اُس میں ظہور کرتی ہے موافق اُس کی استعداد کے۔) کیونکہ مقتصد (مثلاً صاف پانی میں یہ صفت ہوتی ہے کہ اُس میں اشباح اور مثالیں ظاہر ہوتی ہیں جو کسی این میں نہیں ہیں) سوائے پانی کے (اور عنصریات میں بھی یہ صفت ہوتی ہے جیسے بلور اور

---

[1] اقتصاد کے معنی پہلے بیان ہوچکے ہیں۔ یعنی نیم شفاف۔ ۱۲۔ ھ

شیشہ وغیرہ جس کے مزاج میں پانی کی افراط ہوتی ہے) وہ اس مقتصد کے توسط سے مثال کا
مظہر (جائے ظہور) ہو جاتا ہے اس مقتصد اور روح میں ایسی حاجزیت (کثافت) ہے کہ
وہ نور کو قبول کر لیتا ہے (جو نفس اور زنقل سے اس پر فائض ہوتا ہے) اور اس کو محفوظ
رکھتا ہے (یہ بھی اپنی کثافت کی وجہ سے) اور حفاظت کرتا ہے۔ ان شکلوں اور صورتوں
کی (یعنی وہ مثالیں اور خیال جو اس میں ظاہر ہوتے ہیں) بہ سبب اپنے اقتصاد کے ان کا حافظ
ہے۔ اور اس روح میں لطافت اور حرارت مناسب ہے نور کے لئے (یعنی نور عارض
نہ مجرد) اور اس میں حرکت بھی ہے (مثل حرارت کے جس سے معلوم ہوا کہ حرکت اور
حرارت جیسی نور عارض میں ہے ویسی ہی روح میں بھی ہے) جب کہ اس کی نوع میں بہ
سبب جلد تحلیل ہو جانے کی لطافت اور غلبہ حرارت کے اعتبار سے ثبات نہیں ہے
پس ثابت ہوئی اس کی نوع مددت (یعنی خون کے جذب کرنے سے کبد سے تجویف
ایمن میں اور پھر ایسر میں اور بخار ہو کے چڑھنا دماغ کی طرف لہذا اس روح میں تمام
مناسبات نور پائے گئے دوسرے عنصریات اس کے خلاف ہیں۔ فضا (یعنی ہوائے
حار لطیف) شعاع کو نہیں قبول کرتی کیونکہ وہ بہت شفاف ہے اس لئے کہ بہت
لطیف ہو گئی ہے پس مناسب نور کے نہیں ہے اس وجہ سے کیونکہ نور ساتخ شعاعوں
کی قبول کرتا ہے جیسے تم کو معلوم ہو چکا ہے لیکن فضا مناسب نور کے ہے حرارت اور
سرعت قبول میں حرکت کی وجہ سے لہذا قصد کیا ہوا نے عالم نور برزخی کا جس کی حرکت
جاودانی ہے یعنی عالم افلاک اور اس کے قریب ہو گئی اور اس سے عشق کیا اور وہیں
ٹھیر گئی۔ حاجز یعنی زمین نے قبول کیا نور شعاعی کو اور محفوظ رکھا پس وہ نور کے مناسب
ہو گئی اس وجہ سے (اگرچہ اور امور میں خلاف ہے) مقتصد یعنی پانی نے حفظ کیا شعاع کو
اور ہو گیا مظہر مثال روشن اور روشن شدہ کا (اگرچہ پانی نے مناسبت کی نور کی ان دو
وجہوں سے لیکن مخالف ہوا نور کی مناسبت کا اپنی سردی اور کثافت سے)۔

اور اس روح میں بہت سے مناسبات ہیں نور کے ساتھ جب کہ یہ روح نوریت
اور اشتعال میں مثل چراغ کے ہے جو کہ رکھا ہوا ہے قلب کی تجویف ایسر میں اور اس چراغ
کی بتی وہ بخارات ہیں جو تجویف ایسر میں ایمن سے پہنچتے ہیں اور اس کا تیل خون ہے جو اس
میں جذب ہوتا ہے کبد سے اور حس و حرکت اس کا نور ہے اور حیات اس کی ضوء ہے

اور شہوت اور غضب اُس کا دھواں ہے اور کوئی چیز عناصر اور عنصریات میں اُس سے زیادہ
مناسب نہیں ہے نور کے ساتھ وہ اپنی طبیعت سے انوار کی طرف میل رکھتی ہے جیسے
نور اپنی طبیعت سے انوار کی طرف مائل ہے اور بہ سبب مناسبت کے ان سے خوش ہوتا
ہے اور ظلمات سے اُس کو وحشت اور نفرت ہے کیونکہ وہ اس کی ضد ہے اسی لیئے نور
اسپہبدی سے اُس کا پہلا تعلق ہوا اور جب تک حیات باقی ہے یہ تعلق بھی باقی رہتا
ہے اور موت کے بعد یہ تعلق چھوٹ جاتا ہے کیونکہ حیات اس کی روشنی ہے جب تک چراغ
میں تیل رہتا ہے روشن رہتا ہے جب تیل ختم ہو جاتا ہے چراغ خاموش ہو جاتا ہے اور
یہی تمام بدن میں پھیلی ہوئی ہے کیونکہ چراغ اگرچہ قلب میں ہے لیکن اُس کی روشنی تمام
بدن میں ہے اور ہر جزو اس روح کا جس کسی عضو میں ہے وہاں ایک چراغ روشن ہے اور
اس میں بھی لو ہے لیکن بسکہ نفس بدن سے بشدت اتصال اور اتحاد ہے اور اُس کا نور
انوار بدنیہ پر غالب ہے لہذا اُس کو پورا شعور ہر شعلہ کا نہیں ہوتا بلکہ ہر نور دوسرے
نور سے اتصال رکھتا ہے اس لیئے یہ سب چراغ مل جل کے ایک ہی چراغ معلوم ہوتے
ہیں اور ایک ہی شعلہ کا شعور ہوتا ہے۔

یہ روح حامل نوری قوتوں کی ہے اور نور اسپہبدی اس کے واسطے سے بدن
میں تصرف کرتا ہے اور اُس کو نور بخشتا ہے۔ اور قواہر سے جو نور اُس پر سانح[۵۱] ہوتا ہے
وہ اُس سے منعکس ہوتا ہے اس روح میں اور اسی روح کی وجہ سے حس و حرکت
ہے یہی صعود کرتی ہے دماغ میں اور معتدل بنکے قبول کرتی ہے نوری سلطنت اور رجوع
کرتی ہے تمام اعضاء میں اور اعضاء کو اس کے واسطے سے حس و حرکت حاصل ہوتی
ہے اور نور سے خوش ہونے کی مناسبت سے ہر چیز غذاؤں سے جو پیدا کرتی ہے
روح نورانی مفرح ہو جاتی ہے اور مناسبت سے نفوس کے نور کے ساتھ نفوس متنفر
ہوتے ہیں تاریکی سے اور خوش ہوتے ہیں نور کے مشاہدہ سے (یہ بطور وجدانی معلوم
ہے ہر ذی نفس کو۔ کل حیوانات قصد کرتے ہیں نور کا تاریکی سے اور دوست رکھتے ہیں
نور کو۔ وحشی درندے چرند و پرند مچھلیاں روشنی کی طرف جو کشتیوں وغیرہ میں کیجاتی ہے

---

۵۱ یہاں سانح اُس معنے میں نہیں استعمال ہوا ہے جس کا بیان پہلے ہو چکا ہے۔ ۱۲-

اندھیری راتوں میں دوڑتے ہیں اس لیئے کہ جاندار کو شدت سے عشق ہے نور کے ساتھ اور خوشی خوشی اپنے کو اُس پر ڈال دیتے ہیں اور ایسے مدہوش ہوتے ہیں کہ اپنی جان کا ہوش نہیں ہوتا اور پکڑنے والے بغیر کسی اہتمام کے ہاتھوں سے پکڑ لیتے ہیں اسی طرح نور اسپہبد جب بدن کے چراغ کی روشنی دیکھتا ہے تو اس سے تعلق کر لیتا ہے اگرچہ بدن اور قوائے بدن اُس کے سخت دشمن ہیں۔) ﴿

نور اسپہبدی اگرچہ نہ مکانی ہے نہ جہت رکھتا ہے لیکن جو ظلمات قالب میں ہیں (یعنے قوائے بدن) وہ اس کی مطیع ہیں۔ اس لیئے کہ شدید علاقہ ہے نفس اور بدن میں اور قوائے بدن اُس کے فروعات سے ہیں اور تم نے جب کہ دیکھ لیا علاقہ درمیان لوہے اور مقناطیس کے اور تحریک دیکھی تو اس سے تعجب نہ کرو۔ ﴿

بیان قوائے باطنہ۔ حسب الرائے افلاطون کہ ذکر و فکر عالم انوار سے ہے نہ جسم سے

تم کو معلوم ہو کہ انسان جب کسی چیز کو بھول جاتا ہے اس طرح کہ دشوار ہو جاتا ہے اُس کا یاد کرنا بہت کوشش کرتا ہے مگر مشکل آسان نہیں ہوتی پھر ایسا اتفاق ہوتا ہے کہ وہ شے بعینہ یاد آجاتی ہے پس یہ شے جس کو وہ یاد کر لیتا ہے بعض قوائے بدن میں نہیں ہے ورنہ غائب نہ ہوتی نور مدبر سے بعد کوشش بلیغ کے جو اُس کے تلاش میں کی گئی۔ اور نہ وہ شے محفوظ تھی بعض قوائے بدن میں اور اُس کو روک لیا تھا کسی روکنے والے نے کیونکہ طلب کرنے والا نور متصرف ہے نہ برزخی کہ روک سکے اُس کو کوئی روکنے والا کسی ایسے امر سے جو محفوظ ہو کسی قالبی قوت میں پس اگر یہ بھولی ہوئی چیز خود اُس کی ذات میں یا اُس کے بدن کے کسی قوت میں ہوتی تو وہ اُس کے پاس حاضر ہوتی اور اُس کو اس کا شعور ہوتا اور جب انسان کسی شے سے غافل ہو تو اُس کا شعور بہ سبب کسی شے مدرک کے جو اُس کی ذات یا قالب میں ہو نہیں ہوتا پس یاد نہیں ہے مگر عالم ذکر سے اور وہ سلطنت انوار کے موقعوں سے ہے یعنے انوار اسپہبدی فلکی کیونکہ نور مدبر کو کسی چیز کو نہیں بھولتا۔ ﴿

خیالی صورتیں بنا بر تمہارے فرض کے مخزون ہیں خیال میں (کیونکہ وہ مشائیہ کے نزدیک حس مشترک کا خزانہ ہے یہ باطل ہے اسی طرح (جس طرح یہ باطل ہے کہ حافظہ خزانہ وہم کا ہے) کیونکہ اگر صور خیالیہ وہاں (خیال میں) ہوتے تو نور مدبر کے پاس حاضر ہوتے اور نور مدبر کو اُس کا ادراک ہوتا۔ اور نہیں پاتا انسان جب کہ وہ زید کے تخیل سے غائب ہو کوئی شے اُس کی ادراک کرنے والی اصلاً بلکہ جب انسان کو زید کے تخیل کے مناسب

کسی شئے کا احساس ہوتا ہے یا اُس پر فکر کرتا ہے (یعنے زید کے مناسب کسی شئے پر) تو منتقل ہوتی ہے فکر زید کی طرف اور اُس کو حاصل ہو جاتی ہے استعداد اُس کی صورت کے استفادہ کی عالم ذکر سے اور مفید[ل] (فائدہ رساں) نور مدبر ہے۔ (کیونکہ اُسی نے حاصل کی ہے استعداد استفادہ کی) ؛

اور مشائیہ نے ثابت کی ہے انسان میں قوتِ وہمیہ اور یہ حکم کرتی ہے جزئیات میں (یعنے جزئیات معانی میں جو غیر محسوس ہیں مگر محسوسات سے ماخوذ ہیں جیسے بکری اخذ کرتی ہے خوف بھیڑیئے کی شکل سے اور یہ خوف مقتضی ہرب کا ہوتا ہے بھیڑیئے سے۔) اور دوسری قوت متخیلہ ہے جو تفصیل اور ترکیب کرتی ہے (یعنے اُن صورتوں میں جو خیال میں ہیں اور ان معانی میں جو حافظہ میں ہیں پس جمع کرتی ہے مختلف چیزوں کو جیسے انسان اُڑنے والا اور تفریق کرتی ہے مناسبات میں جیسے بغیر سر کا انسان) اور واجب کیا ہے مشائیہ نے کہ ان دونوں کا محل دماغ کی تجویف اوسط ہے۔ کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ وہم بعینہ متخیلہ ہے اور وہی حاکمہ ہے۔ (یعنے حکم کرنے والا جزئیاتِ معانی میں) اور وہی تفصیل اور وہی ترکیب کرنے والا ہے۔ دلیل تمھاری قوتوں کے جداگانہ ہونے پر یا (پہلی دلیل) خلل پذیر ہونا بعض کا معہ باقی رہنے بعض کے (کیونکہ خلل پذیر اور باقی دو جدا چیزیں ہونا چاہیئے ہیں)۔ کوئی دعوئے نہیں کرسکتا متخیلہ کے سالم رہنے کا جب کہ وہاں کوئی حاکم جزئیات میں نہ ہو جو تمھارے نزدیک وہم ہے (بلکہ جب ایک کو تم نے پایا دوسرے کو بھی پایا یا ایک قوت خلل پذیر ہو یا سالم رہے دوسری قوت بھی ویسی ہی ہوگی)۔ یا (دوسری دلیل) اختلاف مقاموں کا جس سے لازم ہو قوت کا خلل پذیر ہونا مقام کے خلل پذیر ہونے سے اور اعتراف کیا ہے کہ وہ دونوں تجویفِ اوسط میں ہیں اور جب نہ خلل پذیر ہو ایک قوت مع اپنے ساتھی کے تو اُن کے مقام بھی ویسے ہی ہوں گے (تاکہ نہ خلل پذیر ہو ایک اُن میں سے مع سلامت رہنے

مشائیہ کی تینوں دلیلیں متخیلہ اور وہم کی جداگانہ قوتیں ہونے پر۔

ل۔ معلوم ہوا کہ صورتِ ہذا میں مفید اور مستفید دونوں نور مدبر ہے اور جائے استفادہ عالم ذکر ۱۲۔

ل۔ متخیلہ اور وہم علیحدہ علیحدہ خلل پذیر نہیں ہوتے اور بغیر اس کے ثبوت کے قوتوں کا جداگانہ ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔ ۱۲۔

اپنے ساتھی کے ورنہ خلل پذیر ہوتا ایک اُن میں سے مع سلامت رہنے اپنے ساتھی کے اور ایسا نہیں ہے جیسا تم کو معلوم ہو چکا پس نہیں تمام ہوتا استدلال اُن دونوں قوتوں کے علیحدہ علیحدہ ہونے پر ایک کے خلل پذیر ہونے سے مع سلامتی دوسرے کے اور نہ اختلاف سے اُن کے مقاموں کے۔ ع

(تیسری دلیل) لیکن تعدد افاعیل سے نہیں ممکن ہے حکم تعدد قوی پر (یہ اُس صورت میں ہوتا جبکہ ایک شے مجرد ہوتی علائق سے اور جہات سے اگر ایسا نہیں ہے تو ہرگز نہیں) کیونکہ جائز ہے کہ ایک قوت کی دو جہتیں ہوں اور وہ دو فعلوں کا اقتضا کریں کیا نہیں ہے حس مشترک تمہارے ہی اقرار سے ایک ہی قوت اور باوصف ایک ہونے کے کل محسوسات کا ادراک کرتی ہے اور یہ ادراک نہیں بن آتا مگر[1] پانچوں حواسوں سے اور وہ سب جمع ہیں اُس کے پاس مثل جمیع محسوسات کے پس وہ ادراک کرتی ہے سب کا مشاہدہ سے ورنہ ہم نہ کہہ سکتے کہ یہ سفید شے وہی ہے جو یہ شیریں ہے دونوں کے حاضر ہونے سے۔ پس جائز ہوا کہ ایک ہی قوت سے متعدد افاعیل ہوں اور جب یہ جائز ہوا تو ایسا ہی متخیلہ میں کیوں نہ جائز ہو) اس قیاس پر کہ وہم کا حکم مخالف نہیں ہے متخیلہ کے افاعیل سے۔ وہ بھی اسی طرح ادراکات ہیں جیسے وہم کے ادراکات ہیں پھر عجیب تو یہ ہے مشائیہ سے جو یہ کہتے ہیں کہ متخیلہ فعل کرتی ہے مگر ادراک نہیں کرتی باوجودیکہ اس کہنے والے کے نزدیک ادراک صورتوں سے ہوتا ہے (یعنے مدرک میں مدرک کی صورت کے حصول سے) اور جب نہ ہو متخیلہ کے پاس صورت اور نہ وہ ادراک کرتی ہے پھر وہ کیا چیز ہے جو ترکیب و تفصیل کرتی ہے تو صورت دوسری قوت کے پاس ہے (خیال کے پاس) کیونکہ اُس کو ترکیب دیتی ہے یہ قوت اور تفصیل کرتی ہے (باوصفیکہ اس کو اُس کا ادراک نہیں ہے) اور جبکہ نہ ہو سلامتی متخیلہ کی اور اُس کے لیے ممکن ہوں اُس کے کام بغیر صورت کے (یعنے بغیر ادراک کے) پس نہیں ممکن کہ کہا جائے کہ خلل پذیر ہوتا ہے خیال اور اُس کا مقام درحالیکہ متخیلہ سالم ہے اور اپنے افعال بجا لاتی ہے (کیونکہ اُس کا فعل موقوف ہے صورت پر اور صورت موجود نہیں ہے خیال کے خلل پذیر ہونے سے۔ حق یہ ہے کہ یہ تینوں۔ خیال۔ وہم۔ متخیلہ ایک ہی شے ہیں اور

افاعیل جمع افعال جمع فعل بمعنی فعل جسکو اصطلاح وظیفہ بھی کہتے ہیں انگریزی فنکشن۔

[1] حس مشترک جملہ حواس اور انکے محسوسات پر حاکم ہے۔ ۱۲

ایک ہی قوت ہے مختلف اعتبارات سے مختلف نام ہیں۔ ۵۱
صورِ خیالیہ کے اس قوت کے پاس موجود ہونے سے اُس کو خیال کہتے ہیں اور بہ اعتبار ادراک معانی جزئیہ کے محسوسات سے تعلق رکھتے ہیں اُس کو وہم کہتے ہیں بہ اعتبار تفصیل و ترکیب کے متخیلہ کہتے ہیں اور محل اس قوت کا دماغ کا بطن اوسط ہے۔ جو بات دلالت کرتی ہے اس پر کہ یہ قوت سوائے نورِ مدبر کے ہے یہ ہے کہ جب ہم اپنے نفس کی طرف حوالہ کرتے ہیں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ہم نے ایک امر پر ثبات کیا (مثلاً مردے کے ساتھ شب کو اندھیرے گھر میں قیام کرنا) ہم پاتے ہیں اپنی ہی نفس میں ایک شے جو اُس سے دور ہونا چاہتی ہے ہمیں معلوم ہوا کہ جو شے ثبات کی کوشش کرتی ہے وہ اور ہے اور جو نقل کا قصد کرتی ہے وہ اور ہے اور وہ جس نے ثابت کیا بعض اشیا کو (یعنے امرِ حق جیسے وجود ایک موجود کا جو نہ کسی مکان میں ہے نہ زمان میں نہ جہت میں نہ داخل ہے عالم میں نہ خارج ہے) اُس قوت سے جدا ہے جو اس (امرِ حق) کی منکر ہے۔ ۵۲
جب ہم نے اپنے بدن میں ایسی چیز پائی جو ہماری مخالفت کرتی ہے تو یہ چیز اُس کے سوائے جس سے ہماری انائیت ہے۔ (اس لیئے کہ ثابت بھاگنے والے کا غیر اور مقر منکر کا غیر ہے۔) ۵۳
وہ ایسی قوت ہے جو نورِ اسپہبدی کو لازم ہوئی ہے قالب میں اس لیئے کہ قالب ظلمانی ہے (کیونکہ جسمانی ہے یہ قوت منطبع ہے) برزخ میں انکار کرتی ہے انوارِ مجردہ کا نہیں اعتراف کرتی محسوسات کا اور کبھی اپنا بھی انکار کرتی ہے مدد کرتی ہے مقدمات میں لیکن جہاں نتیجہ پر پہنچی ضد کر کے پلٹ گئی اور انکار کر دیا اُس چیز کا جو واجب ہوئی اُس چیز سے جس کو اس نے تسلیم کیا ہے یعنے دلیل سے اقرار اور مدلول سے انکار اس کا احوال نرالا ہے) تذکرا اگرچہ عالمِ افلاک میں ہے (یعنے جمیع صور و معانی نہایت کامل طور سے اس عالم میں محفوظ ہیں) مگر جائز ہے کہ کوئی ایسی قوت ہو جس کو تعلق ہو ایسی استعداد سے

قوتِ ذاکرہ۔

۵۱۔ ایک ہی قوت کے تین نام تین اعتباروں سے ہیں (۱) صورِ خیالیہ کا حفظ (۲) معانی جزئیہ کا ادراک (۳) تفصیل و ترکیب۔ پہلے اعتبار سے خیال دوسرے سے وہم تیسرے سے متخیلہ۔ ۱۲
۵۲۔ یعنے خود اُس کے مسلمہ مقدموں سے جو ثابت ہوتا ہے اُس کا انکار کرتی ہے ۱۲

جو تذکر کے لیئے درکار ہے وہی ذاکرہ ہے کیونکہ اُس میں استعداد تذکر کی ہے۔ کو

تم کو معلوم ہے کہ انطباع صورت کا آنکھ میں ممتنع ہے اور اسی طرح ممتنع ہے انطباع صورتوں کا دماغ میں کسی مقام پر۔ اور سچی بات آئینہ کی صورتوں اور خیالی صورتوں کے باب میں یہ ہے کہ وہ منطبع نہیں ہیں (صورتِ خیالی نہ دماغ میں ہے نہ اعیان میں دماغ چھوٹی سی جگہہ ہے اس میں بڑی چیز کیونکر چھپ سکے گی۔ اعیان میں اس لیئے نہیں ہیں کہ اگر ایسا ہوتا تو ہر شخص جس کی حس سالم ہے اُن کو وہ محسوس کر سکتا۔ اور نہ عدم محض ہیں ورنہ نہ ان کا تصور ہو سکتا نہ اُن کی تمیز ایک دوسرے سے ہو سکتی اور نہ اُن پر مختلف احکام سے حکم لگایا جاتا (مثلاً فلاں صورت مرغوب ہے فلاں مکروہ ہے) ۔ نہ عقول میں ہیں کیونکہ یہ صورتیں جسمانی ہیں نہ عقلی پس یہ صورتیں کسی اور ہی گوشہ میں موجود ہیں وہی جس کو عالمِ مثال کہتے ہیں جو کہ عالمِ حس اور عالم عقل کے درمیان میں ہے ان کا مرتبہ عالمِ حسی سے بالاتر اور عالمِ عقلی سے فروتر ہے ان کی تجرید عالمِ عقلی سے کمتر اور عالمِ حسی سے بیشتر ہے اور اسی عالم میں تمام شکلیں اور صورتیں اور مقداریں اور اجسام (مثالی) اور حرکات اور سکنات اور اوضاع اور ہیئات وغیرہ موجود ہیں بذاتِ خود قائم معلق نہ کسی مکان میں نہ کسی محل میں ۱۲) آئینہ اور خیال میں اور نہ اُن کے سوا کہیں اور بلکہ وہ صیاصی معلقہ (عالمِ مثال میں) ہیں۔ اُن کے لیئے کوئی محل نہیں ہے (کیونکہ وہ بذاتِ خود قائم ہیں) ہاں اُن کے لیئے مظاہر (مقاماتِ ظہور) ہیں مگر وہ اُن مظاہر میں نہیں ہیں۔ پس آئینہ کی صورتوں کا مظہر آئینہ ہے مگر یہ صورتیں معلق ہیں کسی مکان میں نہیں ہیں نہ کسی محل میں اور خیالی صورتوں کا مظہر تخیل ہے یہ صورتیں بھی معلق ہیں اپنے کسی مکان یا محل میں نہیں ہیں۔ اسی طرح حس مشترک وغیرہ قوتیں یہ سب صیقل کیئے ہوئے مظاہر ہیں آئینہ کی سی استعداد رکھتے ہیں کہ ان سے صورت کا ظہور ہو جو بذات خود قائم ہے زمان اور مکان و محل سے مستغنی ہے۔ عقل فیاض کے اظہار سے جو اُس پر موکل ہے ظہور ہوتا ہے۔ جب کہ ثابت ہوئی مثالِ مجرد سطحی جس کا کوئی عمق نہیں ہے اور نہ پشت ہے مثل آئینہ کے (یعنے صورتیں جو آئینوں میں ہیں مثلاً زید کی صورت) جو بذات خود قائم ہے اور جس کی وہ تصویر ہے وہ بھی بذاتِ خود قائم ہے اور عرض ظاہر ہوا ہے (کیونکہ وہ زید کی صورت کی مثال ہے اور یہ صورت عرضی ہے جو حال ہے اس کے مادہ میں۔ اور اسی طرح تمام صورتیں خیال کی اور آئینوں کی جو اشیاء کی صورتیں اور اُن کی شکلیں اور مقداریں

صورت آئینہ و خیال۔

ہیں۔ اور جو آئینہ میں دکھائی دیتا ہے وہ زید کی صورت کی مثال ہے پس صورت زید کی مثال ہے اس دکھائی دینے والی صورت کی جو آئینہ میں ہے اور مماثلت جانبین سے ہے جب ایسا ہے) تو صحیح ہوا وجود ماہیتِ جوہری کا یعنے مثال اس صورت کی جو آئینہ میں دکھائی دیتی ہے اور جوہریت اس کی اس لیئے ہے کہ وہ قائم بذاتِ خود ہے (نہ کسی محل میں) اور اس کی مثال عرض ہے (یعنے صورت زید کی جو اُس کے مادہ میں حلول کیئے ہوئے ہے) اور نورِ ناقص بطور مثال نورِ تام کے ہے پس سمجھو اس کو۔ (کیونکہ اس میں بڑا بھید ہے اور بھاری مقصد ہے اور وہ یہ ہے کہ تمام اشیا جو عالمِ علوی میں ہیں اُس کے نظائر و اشباح عالمِ سفلی میں موجود ہیں اور چیزیں اپنی نظیروں اور شبیہوں سے پہچانی جاتی ہیں۔ جب تم نے انوارِ عرضیہ کی حقیقت کو سمجھا جیسا چاہیئے تو اُس کی معرفت نے مدد دی انوارِ مجردہ جوہریہ کی معرفت حاصل کرنے میں۔ اور غرض اس سبب سے یہ ہے کہ تم کو معلوم ہو کہ نورِ ناقص عرضی جو دنیا کے آفتاب میں ہے جو کہ محسوس ہے وہ مثال نورِ تام جوہری کی ہے آفتاب عالمِ عقل میں جو کہ نور الانوار ہے اسی طرح نور ہر ستارے کا عرضی ہے مثال ہے نورِ مجرد جوہری کی اور یہ بات بہت واسع ہے اور اس میں ذوق بہت شامل ہیں اسی سے مصنفؒ نے حکم کیا ہے اس کے سمجھنے کا۔)

جس طرح کل حواس کا مرجع ایک ہی حس ہے یعنے حسِ مشترک پس جمیع (قولے بدن ظاہر و باطن مدرک اور محرک وغیرہ وہ قوتیں جو مشترک ہیں نبات اور حیوان میں یعنے غاذیہ نامیہ مولدہ اور ان کے سب خادم) یہ سب کے سب رجوع کرتے ہیں اور مدبرہ میں طرف ایک ہی قوت کے جو اُس کی ذاتِ نوری فیاض ہے بذاتِ خود۔ ابصار کے لیئے اگرچہ مقابلہ مبصر اور بصر کا مشروط ہے لیکن دیکھنے والا اور مشاہدہ کرنے والا نورِ اسپہبدی ہے جب کہ وہی دیکھنے والا تمام امورِ عقلیہ اور خیالیہ مثالیہ وحسیہ کا ہے پس کیونکر ہو سکتا ہے کہ وہ نہ دیکھے امورِ اخرویہ کو قبل مفارقتِ بدن کے (البتہ نہیں دیکھتا نورِ اسپہبدی اخروی اشیا قبل مفارقتِ بدن اس لیئے کہ دیکھنے والے کو کبھی ایسا امر عارض ہوتا ہے کہ جسے وہ دیکھ سکتا ہے اُس کو نہیں دیکھتا بہ سبب کسی شغل کے پس یہ مشغلہ پردے کا حکم رکھتا ہے۔ (نورِ اسپہبدی بہ سبب علائق بدنی کے محجوب ہے عالمِ عقلی سے اگر یہ حجاب اُٹھ جائے بہ سبب ریاضات کے تو ضرور دیکھے عالمِ عقلی کو۔) اصحابِ عروج نے تجربہ کیا ہے کہ نفس کو مشاہدہ صریح حاصل

ہوتا ہے جیسے آنکھ سے دیکھنا جب وہ بدن سے جدا ہوجاتے ہیں اور اُن کو یقین ہے کہ جو کچھ وہ دیکھتے ہیں وہ قوائے بدنیہ کے نقشے نہیں ہیں (بلکہ اُن کو یقین کامل ہے کہ وہ قدسی ذاتوں کو جو بذاتِ خود قائم ہیں بغیر کسی محل اور زمان اور مکان کے مشاہدہ کرتے ہیں) اور مشاہدۂ بصر باقی رہتا ہے۔ جس نے نفس کے پیچھے کوشش کی جو کوشش کا حق ہے اور ظلمات کو مغلوب کیا اور دیکھا انوارِ عالمِ اعلیٰ کو ایسے مشاہدہ سے جو تام تر ہے مشاہدۂ مبصرات سے اسی عالم میں نورالانوار اور انوارِ قاہرہ و انوارِ اسپہبدیہ کو دکھائی دیتے ہیں اور ایک دوسرے کو دیکھتے ہیں۔ انوارِ مجردہ سب کے سب دیکھنے والے ہیں اور اُن کی نگاہ کا رجوع علم کی طرف نہیں ہے بلکہ علم کا رجوع نگاہ کی طرف ہے (کیونکہ انکا علم سب چشمدید ہے کیونکہ اُن کو مشاہدہ حضوری اشراقی حاصل ہے جو کہ رویت تیقنی ہے بلکہ وہ عین الیقین ہے اور یہ وصف اُن کا بخلاف محجوبین کے ہے جن کو مواد و پردے میں رکھتے ہیں مثل ہمارے کیونکہ ہماری نگاہ کا رجوع علم کی طرف ہے جو کچھ ہم کو برہان سے معلوم ہوتا ہے وہ علم الیقین ہے نہ چشمدید کہ وہ عین الیقین ہے۔ مثلاً مجردات کا علم ہمارا علم الیقین ہے اگر ہم مشاہدے پر کامیاب ہوئے تو عین الیقین ہوگیا اور دونوں علم ایک ہوگئے کبھی ہمارا علم رجوع کرتا ہے بصر کی طرف جیسے روشنی اور رنگوں کا دیکھنا اور مجردات کو ایسا ہی علم حاصل ہے جمیع اشیاء کا اسی طرح جیسے ہم کو آنکھ سے دیکھ کے ہوتا ہے)[1] یہ قوتیں جو بدن میں ہیں سب کی سب ظل ہیں اُن امور کے جو نورِ اسپہبدی میں ہیں۔ (یعنے اعتبارات اور جہاتِ عقلیہ جن سے یہ بدنی آثار پیدا ہوتے ہیں) اور ہیکل (بدن انسان کہ وہ ہماری عمارت اور عبادت گاہ ہے) اُس کا طلسم (نورِ اسپہبدی کا ہے اور اس کا صنم ہے) ہے حتے کہ متخیلہ بھی نورِ اسپہبدی کی قوتِ حاکمہ کا صنم ہے۔ اگر نورِ مدبر کے بذاتِ خود احکام نہوتے تو یہ حکم نہ کرتا کہ اُس کا ایک بدن ہے یا تخیل جزئی ہے یا اُس کی قوتِ متخیلہ جزئیہ ہے (یہ احکام سوائے اُس کی ذاتِ خاص کے اور کسی چیز سے نہیں صادر ہوسکتے) یہ چیزیں اُس سے غائب نہیں ہیں بلکہ ظاہر ہیں خاص ظہور سے۔ اور تخیل کو اپنی ذات کا ادراک نہیں ہے کیونکہ وہ حاکم ہے محسوسات پر اور خود محسوسات کا تابع ہے[2]۔ اور نورِ اسپہبدی

من وجد و فی اللہ تہ بہادہ

[1] ۔ اُن کو عین الیقین سے حق الیقین حاصل ہوتا ہے نہ کہ علم الیقین سے ۱۲م

[2] ۔ مگر جہات حاکمیت اور تابعیت کے مختلف ہیں ایک ہی جہت سے کوئی شے حاکم اور محکوم نہیں ہوسکتی ۔ ۱۲ مترجم

محیط ہے کل بدن پر اور حکم کرتا ہے کہ اُس کو قوائے جزئیہ حاصل ہیں۔ پس اُس کا حکم بذاتِ خود
ہے (اور وہی حس ہے تمام حواس کی اور جو کچھ متفرق ہے تمام بدن میں (یعنے قوائے بدن اور
استعدادات) رجوع کرتے ہیں نور اسپہبدی کی طرف کہ حاصل ہیں شے واحد میں (اور وہ اُس
کی فیاض نوری ذات ہے) اور نورِ مدبر کو اشراق ہے خیال پر اور جو اُس کے مثل ہے یعنے قوائے
باطنہ استعدادیہ اور اشراق ہے ابصار پر کہ صورت سے مستغنی ہے (یعنے صورت کے
حاصل ہونے سے آنکھ پر۔ اور اُس کا ذکر اجمالی ہے کہ یہ اشراق خیال پر مثل آنکھ پر کے
اشراق کے ہے (یعنے جس طرح نورِ مدبر جب قوتِ بینائی پر اشراق کرتا ہے تو اُس کو علم
حضوری یعنے اشراقی اُن اشیاء کا جو مقابل باصرہ کے ہیں حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح
جب قوتِ متخیلہ پر اُس کا اشراق ہوتا ہے تو اُس کو علم حضوری صورِ متخیلہ کا جو خارج
ہیں عالمِ حیات سے اور عالمِ مثال میں بذاتِ خود قائم ہیں حاصل ہوتا ہے۔ یہ صورتیں
کسی این میں نہیں ہیں مثل آئینہ کی صورتوں کے بلکہ وہ خیال کے آئینہ میں دیکھائی دیتی
ہیں۔ کیونکہ خیال نفس کا آئینہ ہے جس کے ذریعہ سے مثالی صورت خیال میں منعکس ہوتی
ہے اور اسی سے صورتِ خیالی کا ادراک ہوتا ہے۔ اسی میں ہمارا کلام ہے نہ صورِ خیالیہ
ذہنیہ میں جو مثل خارجیات کے ہیں۔ یہ اس لیئے نہیں کہ صورِ خیالیہ باطل ہیں کیونکہ
اُس کا وجود عالمِ مثال میں قائم ہے بلکہ اس لیئے کہ مدرک نورِ مدبر کا جب وہ تخیل کرتا
ہے تو اُس کو مجرد خیالی صورتوں کا ادراک نہیں ہوتا جو خیال میں موجود ہوں کیونکہ
انطباع باطل ہے۔ ورنہ اگر نہ ہو اشراق مثل اشراق کے تاکہ ہو ادراک مثل ادراک
کے اور مدرک تخیل میں اسی طرح ہو جیسے مدرک ابصار میں ہے بلکہ مدرک نورِ مدبر کا وقت
تخیل زید کے مثلاً مجرد زید کی مثال جو خیال میں ہے اگر ادراک کرے نورِ مدبر کہ جو مثال خیال
میں ہے خارج کی مثال ہے کہ وہ زید ہے بالفرض تو نورِ مدبر کو ادراک ہوگا خارج کا جو کہ غائب
ہے یعنے زید کا بغیر مثال کے اس لیئے کہ وہ جانتا ہے کہ یہ اُس کی مثال ہے۔ بعض نسخوں میں
اس طرح ہے "ہوگا ادراک غائب کا بغیر مثال کے۔ اور مستغنی ہوگا امر خارجی مثال سے
اور یہ ممتنع ہے[1]" (کیونکہ محال ہے ادراک خارجیات کا بغیر مثال کے اور اگرچہ ادراک

---

[1] ۔ اس مسئلہ کا فہم اس پر موقوف ہے کہ مصنفؒ کے نزدیک انطباع صورتوں کا آنکھ یا دماغ میں

نکریے کہ یہ مثال خارج کی ہے تو نہ ہوگا ادراک خارج غایب کا اُس کی مثال ہے اور مفروض اُس کے خلاف ہے اس شق کی طرف مصنفؒ نے اشارہ نہیں کیا کیونکہ وہ ظاہر ہے پس نور مدبر کے لیئے اشراقات کثیر ہیں اور ہر اشراق کا علم ہے اور جیسے ایک کا اشراق ویسے ہی سب کا اشراق۔ اور مدرک کا تخیل میں ہونا مثل مدرک کے ابصار میں ہونے کے بہت دقیق ہے یہ محتاج لبسط اور تفصیل کا ہے مصنفؒ نے کہا ہے کہ یہ ذکر اجمالی ہے کہ تخیل مثل ابصار کے ہے لیکن یہ مطرح ممکن ہے کہ تخیل مثل ابصار کے ہو یہ محتاج ہے تفصیل کا۔) ؎

اس قیاس پر کہ خارج متخیل تخیل کے وقت کبھی معدوم ہوتا ہے (جب ایسا ہو تو ممکن نہیں ہے ادراک اُس کا بغیر مثال کے کیونکہ خود معدوم کا ادراک نہیں ہو سکتا بلکہ اُسی کی مثال کا ادراک ہوتا ہے ضرورۃً اور یہ دلیل خاص ہے کہ اس متخیل کی مثال موجود ہے۔ ؎

بصر چونکہ حاسۂ نوری ہے اور مستنیر میں اور اُس میں حجاب نہیں ہے اس لیئے ادراک ہوتا ہے۔ نوریت مع عدم حجاب کے مجردات میں پورے طور سے ہے اور وہ ظاہر ہیں بذاتِ خود پس مجردات دیکھنے والے ہیں جمیع موجودات کے اور انوار سے اُن کو

عالم انوار میں حجاب نہیں ہے۔

(بقیہ حاشیۂ صفحۂ گذشتہ) مطلقاً باطل ہے۔ پس مبصرات کا علم تو مصنفؒ کے نزدیک حضورِ اشیاء سے ہوتا ہے اور صورِ خیالیہ کا علم اُن کے عالمِ مثال میں موجود ہونے سے ہوتا ہے۔ مصنفؒ کے نزدیک باطل ہے کہ خیالی صورتوں کا انطباع دماغ میں ہے اور اس کا علم ہے صورِ خیالیہ کو وہ باطل نہیں کرتا بلکہ دماغ میں اُن کے انطباع کو محال سمجھتا ہے۔ ۱۲۔

؎ ۔جب کوئی چیز پہلے موجود تھی مثلاً ایک مکان اور وہ پھر منہدم ہو گیا اور ہم اُسکی تخیل پر قادر ہیں یہ صورتِ مخیلہ کہاں سے آئی اگر کہیں کہ دماغ میں اُس کی تصویر موجود ہے یہ مصنفؒ کے نزدیک باطل ہے کیونکہ انطباع کبیر صغیر میں محال ہے۔ اُس کی تصویر اس عالم میں موجود نہیں ہے ورنہ محسوس ہوتی بصر سے تو پھر نہ دماغ میں ہے نہ اس عالم میں تو ضرور کہیں نہ کہیں ہے مصنفؒ کے نزدیک وہ عالمِ مثال میں ہے اور عالمِ مثال کا عکس خیال میں ہے جو کہ آئینہ نفس کا ہے۔ بلکہ اس طرح سمجھو کہ بعینہ جس طرح شے مبصر کی موجودگی سے بصر کے ذریعہ سے نفس کو ادراک مبصر کا ہوتا ہے اسی طرح عالمِ مثال میں مثال کی موجودگی سے خیال کے ذریعہ سے نفس کو اُس کا ادراک ہوتا ہے۔ ۱۲۔

دیکھتے ہیں۔ عالمِ نور میں کسی کا کسی سے پردا نہیں ہے بخلاف ہمارے کہ بسبب علائق بدنی کے ہم موجودات کو نہیں دیکھ سکتے جو ہم سے غائب ہوں۔ ؎

پانچواں مقالہ

معاد و نبوت اور خوابوں کے بیان میں۔ اور اُس میں کئی فصلیں ہیں۔÷

فصل:۔ تناسخ کے بیان میں (یعنے جو لوگ شقی ہیں اُن کی نفسیں حیوانی بدنوں میں جو اُن کے مناسب ہوں افعال و اخلاق میں منتقل ہو جاتی ہیں۔ اور یہ برہان کہ نفس بعد بدن سے جدا ہونے کے باقی رہتی ہے۔ اِس مقصد کے لیئے ایک مقدمہ کی ضرورت ہے معلوم ہو کہ ایک قلیل گروہ حکما سے تجرد نفوس کو محال جانتے ہیں اُن کے نزدیک نفس جسمانی ہے اور حیوانات وغیرہ اجسام میں منتقل ہوا کرتی ہیں اُن کو فرقۂ تناسخیہ کہتے ہیں۔ اگر جسمانی ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ اجسام میں مثل اعراض کے منطبع ہیں تو یہ محال ہے اِس لیئے کہ اعراض کا انتقال محال ہے۔ اگر کہیں کہ وہ مجرد ہیں اور ہمیشہ ایک جسم سے دوسرے جسم میں اُن کا آواگون ہوتا رہنا ہے تو یہ بھی محال ہے کیونکہ عنایتِ الٰہی اِس کی مقتضی ہے کہ ہر شے اپنے کمال کو پہنچے۔ کمال یا علمی ہے تو وہ عقل مستفاد کے درجہ پر فائز ہونا یا عملی ہے تو اخلاق رذیلہ سے پاک ہو کے اخلاق جمیلہ حاصل کریں تاکہ تجرد حاصل ہو اور اس حالت میں شاداں و فرحاں ابد تک رہیں۔ اِن حکما کے علاوہ اکثر متقدمین اور متاخرین کا یہ مذہب ہے کہ نفس کمال حاصل کرنے پر بہجت اور سعادت اِس مرتبہ کی حاصل کرتی ہے جس کو نہ کسی آنکھ نے دیکھا ہے نہ کسی کان نے سنا ہے۔ اور نہ کسی بشر کے دل میں گذرا ہے اور یہ لذات جاودانی ہیں۔ لیکن جو نفوس کامل نہیں ہیں اُن کے معاد کے باب میں اختلاف ہے جو حکما تناسخ کے منکر ہیں مثل معلمِ اول کے وہ اس کے قائل ہیں کہ نفس بعد تجرد کے ظلمت جہل اور اخلاقی پردوں میں معذب رہتی ہے یا تو ابد تک اگر اُس کا جہل مرکب تھا کہ اُس کا زوال محال ہے یا جہل بسیط کہ وہ زائل ہو سکتا ہے جو لوگ تناسخ کے قائل ہیں جیسے ہرمس اور اغاثاذیمون و انباذقلس و فیثاغورس و سقراط و افلاطون اور اُن کے سوا حکماء مصر و فارس و بابل و ہندو چین ان سب کا مذہب یہ ہے کہ نفس کلیۃً مجرد نہیں

لا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر

حکما کے ہر مذہب میں تناسخ کا قدم راسخ ہے — اختلاف کیفیت انتقال۔

ہونا بلکہ اور بدن سے اُس کا تعلق ہو جاتا ہے لیکن جہت انتقال میں اختلاف ہے اس لیئے کہا ہے کہ کوئی ملت ایسی نہیں ہے جس میں تناسخ کا مضبوط قدم نہیں ہے کیفیتِ انتقال کا اختلاف بعض کے نزدیک جائز ہے کہ ایک بدن سے دوسرے بدن میں انتقال ہوتا ہے مگر اُسی نوع کے بدن میں یعنے انسان سے دوسرے انسان میں نہ گھوڑے بکری یا چڑیا مچھلی وغیرہ میں۔ بعض نے غیر نوع میں بھی انتقال کو جائز قرار دیا ہے اُنھوں نے یہ شرط کی کہ حیوان سے حیوان میں انتقال ہوتا ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ انسان سے نبات میں بھی انتقال ہوسکتا ہے بعض نے جماد میں بھی تجویز کیا ہے۔ ؎

انتقال کی جماز صورتیں۔

انسان سے دوسرے انسان کے قالب میں انتقال کو نسخ[1] کہتے ہیں اور اگر کسی اور جانور کے بدن میں انتقال ہو تو اُس کو مسخ[2] کہتے ہیں اور نبات میں انتقال ہو تو اس کو فسخ[3] کہتے ہیں اور جماد میں ہو تو رسخ[4] کہتے ہیں۔ صاحبِ اخوان الصفا نے اِن سب قسموں کے انتقال کو تجویز کیا ہے کہ نفس اِن تمام اجسام میں مدت تک آیا جایا کرتا ہے یا مدت دراز ہو یا کمتر جب تک ہیئت ردیہ سے پاک صاف ہو جائے پھر عالم فلکی کی طرف منتقل ہو جاتی ہے مصنف کی ظاہر تقریر سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اُس کی صحت کو تسلیم کرتے ہیں کہ نیکوں میں جو متوسط ہیں وہ اجرامِ فلکی میں منتقل ہو جاتے ہیں اور اشقیا بدو بدتر حیوانی جسموں میں جاتے ہیں ایک حیوان سے دوسرے حیوان میں نہ کہ معادن اور نبات میں۔ ؎

جب یہ معلوم ہوا تو اب سمجھو کہ نفس حادث ہوتا ہے بدن کے حدوث سے جب مزاج بدنی استعداد خاص حاصل کر لیتا ہے تو وہ مستدعی ہوتا ہے کہ مفارقات سے کسی کا تعلق اُس کے ساتھ ہو۔ اِس لیئے مصنف کہتے ہیں۔ ؎

نورِ اسپہبدی جس کا استدعا کیا ہے مزاج برزخی نے اپنی استعداد سے جو مستدعی اُس نور کے وجود کی ہے اِس لیئے اُس کو بھی الفت ہے اپنے قالب کے ساتھ (کیونکہ قالب

---

[1] نسخ۔ ایک بدنِ انسانی سے دوسرے بدنِ انسانی میں۔ ۱۲۔
[2] مسخ۔ بدن انسانی سے حیوان غیر انسانی میں۔ ۱۲۔
[3] فسخ۔ بدن انسانی سے نبات میں۔ ۱۲۔
[4] رسخ۔ بدن انسانی سے جماد یعنے حجر میں۔ ۱۲۔

اُس کے وجود کا مستدعی ہوا ہے اور جب قالب میں پہنچا تو بدنی لذتوں اور جسمانی راحتوں سے فایدہ اوٹھایا۔) تعلق نفس کا بدن کے ساتھ نفس کے ذاتی فقر کے سبب سے ہوا تاکہ قوت سے فعل میں آئے۔) اور نظر اُس کی مافوق کی طرف نوریت کے سبب سے ہے۔ اور قالب مظہر ہے اس کے افعال کا اور باروان ہے اُس کے انوار کا اور ظرف ہے اُس کے آثار کا اور معسکر یا چھاونی ہے اُس کی قوتوں کی (کیونکہ یہاں نفس کی قوتیں جمع ہیں) اور ظلمانی قوتوں نے جب اس سے عشق کیا (کیونکہ نفس اصل ہے اور یہ قوتیں اُس کی شاخیں ہیں اور سافل کو عالی سے عشق ہوتا ہے) اور اُس کو گرفت کیا اور اپنے عالم کی طرف کھینچا عالم نور بحت سے وہ عالم جس میں شائبہ ظلمت برزخی کا اصلا نہیں ہے تو اُس کا شوق منقطع ہو گیا عالم نور سے۔ قالب انسانی ایسا کامل پیدا کیا گیا کہ تمام افاعیل بجا لاسکے۔ اور قالب پہلی منزل ہے نور اسپہبدی کی بنا بر رائے حکماء مشرق عالم برزخ میں۔ اور چونکہ جوہر تاریک بالطبع مشتاق ہے نور عارض کا تاکہ اُس کو ظاہر کرے اور نور مجرد کا تاکہ اُس کی تدبیر کرے اور اُس کی وجہ سے زندہ ہو پس تاریک کو ایک جہت محتاجی ہے قواہر کی (تاریک مشتاق ہے نور کا کیونکہ وہ حاصل ہوا ہے بہ سبب محتاجی کے جو حاصل ہے قواہر میں جس طرح فقیر مشتاق ہے استغنا کا تاکہ فقر سے نجات ہو اسی طرح تاریک مشتاق ہے نور کا تاکہ تاریکی سے نجات ہو۔) یوذاسف (فیلسوف تناسخی ہند سے اور بعضوں نے کہا ہے کہ وہ اہل بابل میں سے ہے جو ادوار انوار کا عالم تھا اور اُس عالم کے سال تین لاکھ ساٹھ ہزار سال استخراج کیے ہیں۔ اُس نے حکم لگایا تھا کہ اُس کے ملک میں طوفان آئے گا اور اپنی قوم کو اُس سے ڈرایا تھا۔ کہتے ہیں کہ اسی نے دین صابیہ تہمورس کو سکھایا تھا) اور اُس کے پہلے جو مشرقی حکما سے تھے (یعنے حکماء بابل و فارس و ہند و چین وغیرہم خصوصاً اہل ذوق) انھوں نے کہا تھا کہ قالب انسانی تمام حیوانی قالبوں کا باب الابواب ہے۔ کیونکہ باب الابواب وہی ہوتا ہے جس کے بعد سب دروازے ہوتے ہیں تاکہ اس دروازے میں سب دروازوں سے پہلے داخل ہو۔ (مقصود یہ ہے کہ قالب انسانی سے اور قالبوں میں نور اسپہبدی کا گذر ہوتا ہے۔ کیونکہ کون خلق غالب ہو سکتا ہے نور اسپہبدی پر اور کونسی ہیئت ظلمانی ہے جس میں نور اسپہبدی جگہ پائے اور اُس پر بھروسہ کرے۔ واجب ہے کہ اپنے قالب سے جدا ہونے کے بعد اور قالب سے اس کا علاقہ ہو جس (سے نگوں)

۳۶۰۰۰۰ ہزار سال عالم کا سن۔

قالب انسانی باب الابواب ہے۔

اوندھے سر والے جانوروں سے اُس کے مناسب ہو (مثلاً حریص کا تعلق سور کے قالب سے
ہو اور چور کا تعلق چوہے سے -) کیونکہ نور اسپہبدی جب جدا ہوا قالب انسانی سے اور
وہ تاریک اور مشتاق ہے تاریکی کا اور اپنی اصل کو نہیں جانتا (یعنے عالم نور کو کیونکہ اس
نے کسب کمال نہیں کیا ہے جب اُس کا تعلق بدن سے تھا بلکہ بخلاف اُس کے نقص
اور جہالت اور بُری خصلتیں پیدا کی ہیں) اور اس کے نور میں ردی ہیئاتیں جاگزیں
ہوگئی ہیں پس کھنچ جاتا ہے بعد موت کے وہیں جہاں تاریکی ہے اور میل کرتا ہے دوسرے
سرنگوں (یعنے حیوانی قالبوں کی طرف اور کھینچ لیتی ہیں اُس کو تاریکیاں -) یوذاسف اور
دوسرے حکمائے مشرق نے کہا ہے قالب انسانی کا مزاج سب سے زیادہ شریف
ہے اور اُس میں سب سے زیادہ قابلیت اسپہبدی فیض جدید کے قبول کرنے کی ہے
نورِ قاہر سے (بہ نسبت اُس کے کہ نور عتیق سرنگوں (یعنے جانوروں) سے قبول کرے لہذا نہیں
منتقل ہوتا قالب انسی کی طرف کوئی نور دوسرے بے زبان حیوانوں سے - قالب انسی ایک
نورِ اسپہبدی کا مستدعی ہے (بہ سبب شرافت اپنے مزاج کے) ایسا نور جو مدبر ہو اگر ایسا
ہوسکے کہ ایک نور دوسرے حیوان سے منتقل ہوکے اُس کے پاس آجائے تو انسان میں
دو انائیتیں حاصل ہوں - اور یہ محال ہے -

یہ لازم نہیں ہے کہ اگر قالب انسی کے استدعا سے نورِ قاہر (نورِ اسپہبدی) حاصل
ہو تو اور حیوانات کے قالب بھی ایسی ہی استدعا کریں نور قاہر سے (ہوسکتا ہے کہ حیوانات
کے قالب اخس کے مستدعی ہوں اور وہ اُس کو فیض پہنچائے -)

جب قالب انسی فاسد ہوگیا اور نور اسپہبدی ظلمات کا عاشق ہے اور اپنے
اصلی مقام کو نہیں جانتا تو وہ اپنے شوق سے کھنچ جاتا ہے اسفل السافلین کو (وہ
اسفل السافلین جو کہ اصل مقام غافلوں کا ہے - یعنے سرنگوں جانوروں کے قالبوں کی طرف وہ
نور ان قالبوں کا مشتاق ہے - اور یہ قالب اس کے مشتاق ہیں - مصنف رح نے خود کہا ہے)
اور سرنگوں قالب اور عالم برزخ بھی ان کا پیاسا ہے - پس ضرور ہے کہ نور اسپہبدی بعد
خرابی بدن کے (اس جذب و انجذاب سے جس کا ابھی بیان ہوا) دوسرے قالب میں کھنچ جائیں

کیونکہ جس ہمت سے نور اسپہبدی کا علاقہ بدن سے ہوا تھا یعنے بسبب حاجت
طلب کمال کے [illegible] سبب [illegible] ہے - اور نور غیر نور کے تمام نہیں ہو سکتا - اور ارتقا نہیں

کرتا بے زبان قالبوں سے انسان کی طرف کچھ بھی۔ بلکہ تنزل کرتا ہے انسانی قالبوں سے طرف بے زبانوں کے نور مدبر ہیاتوں سے جدا۔ ؏

ہر خلق کے لیئے قالب ہیں (یعنے ہر خلق کے مناسب بدن مثلاً تکبر اور تہور کے لیئے شیر اور بدباطنی اور حیلہ بازی کے لیئے لومڑی۔ اور نقل کرنے اور مسخرہ پن کے لیئے بندر و چوری اور سینہ زوری کے لیئے لکھیاں اور جو اس کے مثل ہوں اور خود نمائی کے لیئے طاؤس اور لالچ اور خواہش کے لیئے سور۔) ؏

ہر باب کے لیئے ایک جزو مقسوم (پہلے معلوم ہوا کہ قالب انسی باب الابواب ہے لہذا اور قالب بھی دروازے ہیں۔ اور جزو مقسوم خلق ہے جو اس قالب سے تعلق رکھتا ہو مثلاً سور میں جس قدر لالچ ہے اتنا چیونٹی میں نہیں ہے۔) ؏

اعتراض

یہ نہیں کہہ سکتے کہ عدد کائنات کا فاسدات پر منطبق نہیں ہے (یہ وجہ مشائیہ نے اختیار کی ہے) پس تناسخ باطل ہے۔ کیونکہ انوار تدبیر اور تصرف کرنے والے سایہ طلب مدت ہائے دراز میں بہت ہیں اور ان کے نزولی درجہ میں تدرج ہے (کیونکہ نزول بعض حیوانوں سے دوسرے حیوانوں میں ہوتا ہے جن کی ہیئت ردی ہے وہ بعد مفارقت بدن کے ایک اور بدن سے متعلق ہوتا ہے جو اُس سے بڑا ہے اور قوتیں اس ہیات کے مناسب ہیں پھر تنزل ترتیب وار ہوتا ہے بڑے سے متوسط میں اور پھر چھوٹے میں جب تک کہ وہ ردی ہیات دور ہو جائے پھر تعلق ہوتا ہے بڑے بدن سے جو پہلی ہیئت کے بعد جو ہیئت ہے اُس سے مناسب ہو اور اس طرح تنزل کرتے ہوئے یہ سب ہیئتیں فنا ہو جاتی ہیں اور اب وہ متصل ہو جاتا ہے عالم عقول سے۔) اور جو لوگ حریص ہیں وہ چیونٹی کے قالب سے اُس وقت تک متعلق نہیں ہوتے جب تک بہت سے انواع کے قالبوں سے جدا نہ ہو چکے ہوں۔ (یہ قالب گویا جہنم کے درکات ہیں) ان قالبوں کی مقداروں میں فرق ہوتا ہے (کوئی بڑا قالب ہے جیسے سور کا قالب کوئی چھوٹا ہے جیسے چیونٹی کا قالب) اور علاقوں میں بھی تفاوت ہوتا ہے۔ کوئی زیادہ حریص ہے کوئی کم اسی طرح بہ تدریج چیونٹی کے قالب تک پھر جو اس سے بھی چھوٹے قالب ہیں بشرطیکہ اُن میں حرص ہو جب بہت ہی چھوٹے قالب تک پہنچ جاتے ہیں اور اس اثنا میں یہ ردی ہیئتیں بھی فنا ہو چکتی ہیں تو عالم کون و فساد سے جدا ہو کر جنت کے ادنی درجہ سے تعلق ہوتا ہے

کیونکہ اب بدنی غلمانی علاقے زائل ہو چکے اور جسمانی ردی ہئیتیں فنا ہو چکی ہیں۔) ترقی نہیں کرتا کوئی نور انواعِ کثیرہ سے انسان میں کہ لازم آئے عددِ کثیر کے انطباق کی صعوبت اُن قالبوں پر جن کا شمار کمتر اور عمریں دراز ہیں ایسے قالبوں پر جنکی زندگیاں چھوٹی اور تعداد کثیر ہے۔ (جیسے مکھیوں و مچھروں و کھٹملوں اور حشرات الارض یعنے کیڑے مکوڑوں کے قالبوں سے انسانی قالبوں میں کیونکہ اگر فنا ہونے والے زیادہ اور پیدا ہونے والے کم ہوتے تو اس صورت میں انطباق دشوار ہوتا۔ کیونکہ ایک ذراسے تبدیلِ موسم سے ہزارہا مرجاتے ہیں اور اتنی تعداد انسانوں کی ہزاروں برس میں بھی پیدا نہیں ہوتی۔ اور وبارعام اور طوفان سے جو گرفت کیجاتی ہے وہ کچھ نہیں ہے اس لیئے کہ ایسی وبا جو عام ہو تمام اطرافِ عالم میں اور کل اقسام کے جانوروں میں اُس کا یقین نہیں ہو سکتا۔ ۴

کمی ہو جاتی ہے علاقوں میں سکرات اور شدتِ موت سے اور دنیا کی بلاؤں اور رنجوں اور مصیبتوں سے۔ (یعنے بوجوہ مذکورہ دنیائی تعلقات سے نفس کو تنفر ہو جاتا ہے) ہر مرتبۂ انسانی میں بڑے متوسط اور چھوٹے ہیں (یعنے انواع حیوانات سے جن میں اُسی مرتبہ کی ہئیت اخلاق کے اعتبار سے ہے۔) اور ارباب صناعات ناطق سے ہر قوم کے مشابہ اخلاق اور اطوار زندگی میں ایک گروہ صامت جانوروں کی ہے۔ جیسے ترکوں کے جرگہ کے مقابل درندے اور اُن کی زندگی پس ضرور بعد موت کے یہ قوم منتقل ہوتی ہے (یعنے اُن کے نفوس بہ تدریج) بڑوں میں پھر متوسط پھر چھوٹوں میں مدتہائے دراز میں۔ (سب سے چھوٹے حیوانات کے بعد اُن حیوانوں میں جاتے ہیں جو عالم مثال میں اخلاق سے مناسبت رکھتے ہیں بہ تدریج پھر یہاں سے عالم جناں میں ترقی کرتے ہیں۔) ۴

اہلِ اشراق کے نزدیک مشائیوں کا یہ کہنا کہ ہر مزاج خواہ انسانی ہو خواہ غیر انسانی نورِ قاہر سے ایک نورِ متصرف کا مستدعی ہوتا ہے کلام غیر واجبی ہے کیونکہ قالبِ انسانی کے ماورا اور کوئی قالب یہ صلاحیت نہیں رکھتا۔ (یہ مصنف کے نزدیک) یقینی نہیں ہے کہ اور قالبوں کے مزاج میں اس استدعا کی صلاحیت ہے۔ مشائین جو دوسری وجہہ ابطالِ تناسخ کی بیان کرتے ہیں (بیان اُس کا یہ ہے کہ اگر تناسخ صحیح ہوتا تو لازم آتا کہ جب کوئی انسانی قالب فاسد ہوا اُسی وقت ایک حیوانی قالب کائن ہوا اور مقدم مثل تالی کے باطل ہے مقدم و تالی میں ملازمت اس لیئے ہے کہ محال ہے کہ تعلق اُس نفس کا جو بدن سے

جدا ہوگئی ہے کسی اور حیوان سے اُس وقت کے بعد ہو۔ ان دونوں مدتوں کے درمیان جو وقت ہے اُس میں نفس معطل رہے گی اور یہ باطل ہے کیونکہ اگر تعطل جائز ہو تھوڑی مدت کے لیئے تو زیادہ وقت کے لیئے بلکہ ہمیشہ کے لیئے جائز ہوگا پس تناسخ ضروری نہ ٹھہرا۔ جب یہ ضرور ہوا کہ مفارقت بدن کے بعد تعلق نہ ہو تو وہ فوراً ہونا چاہیئے۔ تو جو انسان فوت ہوا اُس کے مقابل اور حیوان پیدا ہو پس ہر فساد کے ساتھ ہی ایک کون کا ہونا لازم ہوا۔ اب رہا بطلان تالی کا (اُن کے اِس قول سے نہیں لازم ہے اتصال وقت فساد قالب انسانی کا ساتھ کون قالب حیوانی کے (یہ وجہ بھی مصنفؒ کے نزدیک باطل ہے چنانچہ کہتے ہیں) یہ وجہ بھی موجہ نہیں ہے (تقریر جواب کی یہ ہے کہ کہا جائے ہم نہیں تسلیم کرتے دونوں وقتوں کے اتصال کا لازم نہ ہونا) کیونکہ امور کا ضبط ہیئات فلکیہ سے ہے جو ہم سے غائب ہیں (جب کہ اسرار فلکی ہم پر ظاہر نہیں ہیں کون کہہ سکتا ہے کہ یہ تطابق واجب ہے کسی قانون محکم سے جو غایت ازلی سے ہے اور ہم اُس پر مطلع نہیں ہیں) جیسے واجب ہے (قانون محکم سے نفس الامر میں) اگرچہ ہم نہ جانتے ہوں کہ بعض انسان کے نقصان سے دوسرے کو نفع ہوتا ہے اِس حیثیت سے کہ مال معطل نہ رہے۔ یعنے واجب کرتا ہے یہ قانون مضبوط کہ بعض قالبوں کی موت سے دوسرے قالبوں کی حیات ہے (تاکہ نفوس معطل نہ رہیں)۔

یہ مذہب (یعنے ناقصوں کی نفسوں کا حیوانات کے بدن سے متعلق ہونا فقط نہ اِس کا عکس) اہل مشرق کا ہے۔

کبھی تجویز کرتے ہیں نقل۔ اور اُ انسان میں ایک بدن سے دوسرے بدن میں جو اُس کا ہم شکل ہو (یعنے ایک گھوڑے سے دوسرے گھوڑے میں) اگر نہ لازم ہوتی مزاحمت جو انسان میں ہے بہ سبب استعداد فیض کے یعنے اگر فرس کے بدن میں استعداد قبول فیض کی ہوتی مفارقات سے جیسے انسان میں ہے جائز نہ ہوتا نقل ایک گھوڑے سے دوسرے گھوڑے میں۔

مشائیہ کہتے ہیں کہ جمیع امزجہ حیوانیہ اپنے مزاج کے خواص سے استدعا کرتے ہیں نفوس متصرفہ کی مفارق سے پس اُن میں بھی وہی لازم آتا ہے جو تم نے انسان کے لیئے بیان کیا ہے۔ (یعنے ممنوع ہونا نقل کا ایک قالب سے ویسے ہی قالب میں کیونکہ اِس صورت میں دو نفسیں ایک ہی قالب میں جمع ہو جائیں گی ایک وہ نفس جو قالب کی استدعا سے آئی ہے

دوسرے وہ جو بذریعہ نقل کے آئی ہے اور یہ محال ہے اس کا جواب پہلے دیا جاچکا ہے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔) ۱۲

یہ (وہ مذہب ہے جو مشائیوں اور افلاطون اور اگلے حکما مثل سقراط وفیثاغورس وانباذقلس واغاثاذیمون وہرمس اور اُن کے امثال کا متفق علیہ ہے) یہ سب قائل ہیں نقل کے اگرچہ جہاتِ نقل میں اختلاف ہے (بعض صرف حیوان میں نقل تجویز کرتے ہیں بعض حیوان اور نبات میں فقط اور حیوان نبات میں اور معادن میں بھی۔) ۱۲

بعض اہل اسلام نے آیاتِ وحی سے تمسک کیا ہے قولہ تعالےٰ۔ كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُوْدُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوْدًا غَيْرَهَا۔ یعنے حاصل مطلب یہ ہے کہ جب ان کی کھالیں فاسد ہوجاتی ہیں تو ہم انکی اور کھالیں بدل دیتے ہیں۔ وقولہ تعالےٰ۔ كُلَّمَا اَرَادُوْا اَنْ يَّخْرُجُوْا مِنْهَا۔ (یعنے ارادہ کرتے ہیں کہ وہاں سے باہر نکل جائیں یعنے جہنم کے درکات سے جس سے مراد ابدان حیوانات ہے جیسے پہلے بیان ہوچکا ہے) وقولہ تعالےٰ وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِى الْاَرْضِ وَلَا طٰٓئِرٍ يَّطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ اِلَّآ اُمَمٌ اَمْثَالُكُمْ (اور سب زمین پر رینگنے والے اور پرند جو اپنے دونوں بازوؤں سے پرواز کرتے ہیں اُمتیں ہیں مثل تمہارے (یعنے[1] یہ بھی تمہاری گروہیں تھیں پیدائش میں اور طورِ زندگی میں اور صناعات اور علوم میں مگر اُن کی نفسیں انسانی صورتوں سے بدل کے ان صورتوں میں آگئیں۔ ۱۲

آیتیں مسخ کی اور حدیثیں جو اِس مضمون پر وارد ہیں کہ انسان قیامت میں اُٹھائے جائیں گے مختلف صورتوں میں موافق اُن کے اخلاق کے بہت ہیں (مثلاً قولہ تعالےٰ۔ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيْرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوْتَ) یعنے اُن کو مسخ کردیا بندروں اور سوروں میں اور بنادیا اُن کو دنیا کے غلام جنسے خدمت لیجاتی ہے بہ سبب ان کے اعمال کے مثل گھوڑے خچر اونٹ وغیرہ وقولہ تعالےٰ۔ فَقُلْنَا لَهُمْ كُوْنُوْا قِرَدَةً خٰسِئِيْنَ۔

---

[1] واضح رہے کہ یہ ترجمہ شرح کی عبارت کا ہے جو تاویل سے خالی نہیں ظاہر الفاظ وحی سے یہ معنے نکلتے ہیں کہ چرند پرند بھی مثل تمہارے گروہ ہیں۔ اور اُن میں بھی وہی اطوار زندگی اور معیشت کے ہیں جیسے تم میں ہیں۔ یعنے حیوانی مماثلتوں میں انسان اور دوسرے جاندار شریک ہیں۔ ۱۲

ہم نے اُن سے کہا کہ نبجاؤ بندر نقصان اُٹھانے والے یعنے بعد مفارقت بدن کے۔ قولہ تعو
وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ یعنے حیوانات کی صورتوں میں سرنگوں اور
قولہ صلعم۔ يُحْشَرُ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ صُوَرٍ مُخْتَلِفَةٍ۔ حدیث شریف ہے پیدا کئے
جائیں گے انسان قیامت کے دن سرنگوں قولہ صلعم۔ كَمَا تَعِيشُونَ تَمُوتُونَ جس طرح
تم جیوگے ویسے ہی مروگے اسی لیئے فرمایا ہے آنحضرت صلعم نے جس کے یہ معنے ہیں
انه يحشر من خالف الا مام في افعال الصلوٰة وراسه راس الحمار۔ جو نماز کے
کاموں میں امام کی مخالفت کریگا وہ حشر کے دن گدھے کے سر سے محشور ہوگا مطلب
یہ ہوا کہ جیسا حماقت کا اُس کا فعل ہے یعنے خواہ مخواہ امام کی مخالفت حرکات نماز
میں ویسا ہی اُس کا حشر اس بے تمیز جانور کے سر سے ہوگا۔ اُس کی مثالیں بے شمار
ہیں جو بلحاظ طول کتاب نہیں لکھی گئیں۔)

جیسا وحی میں وارد ہوا ہے جس میں شقی اشخاص کے قول کی نقل ہے۔ رَبَّنَا
أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ۔ اے
رب باری تو نے دو بار ہم کو مارا اور دو بار جلایا پس ہم نے اپنے گناہوں کا اقرار کیا اب
بھی باہر نکلنے کی کوئی راہ ہے یعنے حیوانی قالبوں سے تاکہ دوبارہ موت نہ ہو۔ اور
قولہ تعو قول اللہ تعالےٰ کا سعیدوں کے باب میں۔ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ
الْأُولَىٰ۔ نہ مزا چکھیں گے وہاں موت کا الاوہی پہلی موت یعنے بچے ہوئے ہیں عذاب
دوزخ سے اس لیئے کہ محال ہے اُن کا معذب ہونا حیوانات کی صورتوں میں چونکہ اُن
کے اعمال خدا کی مرضی کے موافق اور ہیئات ردیہ سے پاک ہیں۔ جب کہ اُن کا نفس حیوانی
قالب میں منتقل نہ ہوگا تو انھوں نے ایک ہی موت کا مزا چکھا یعنے جب بدن انسانی
سے روح کی مفارقت ہوئی۔ اور قولہ تعو۔ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ۔
اے رب ہمارے ہم کو پھر پھیر دے وہیں اگر پھر ہم گناہوں کا اعادہ کریں تو البتہ ہم ظالم ہیں۔
قولہ تعو يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ یعنے جس دن

لہ۔ شارح کا قول بعد مفارقت بدن کے اگر اس کے یہ معنے ہیں کہ انسان سے بندر بن جاؤگے تو صحیح ہے
نہ کہ جب مروگے اپنی اجل محتوم سے تو بندر ہو جاؤگے اس میں کلام ہے۔ ۱۲۔

گواہی دیں اُن کے برخلاف اُن کی زبانیں اُن کے ہاتھ اُن کے پاؤں جیسے وہ اعمال کرتے تھے۔ ایسے آیات باوجود کثرت کے کوئی امران ہیں مذہب تناسخیہ کا ترجیح دینے والا نہیں ہے کیونکہ یہ پیغمبری رمز ہیں اور خدائی بھید ہیں اور ان کا محل کتب تفسیر میں درج ہے) اکثر حکما تناسخ کی طرف مائل ہوئے (حتے کہ ارسطو نے بھی ابطال تناسخ سے رجوع کر کے اپنے استاد افلاطون کی رائے کو تسلیم کیا۔ اگرچہ کتابوں میں ایک سیاسی مصلحت سے نہیں بدلا) مگر سب کے سب متفق ہیں کہ انوار مدبرہ ظاہرہ نجات پا کر عالم نور ہیں جو مرتبہ عقل سے فروتر ہے واصل ہو جاتے ہیں اس کے بعد ہم بیان کریں گے جو حکمت اشراق کے ذوق کا مقتضی ہے۔

بقاء نفس بعد مفارقت قالب۔

بقاء نفس کا بیان:۔ معلوم ہو کہ نور مجرد پر بعد خرابی اُس کے قالب کے عدم کا تصور نہیں ہوتا کیونکہ نور مجرد بذات خود عدم کا مقتضی نہیں ہے ورنہ موجود ہی نہ ہوتا۔ نہ اس کا موجد اُس کو باطل کرتا ہے کیونکہ موجد نور قاہر ہے جس میں تغیر نہیں ہو سکتا (کیونکہ اُس کے تغیر ذات سے واجب تعالیٰ میں تغیر لازم آتا۔ تعالیٰ اللہ عن ذالک علواً کبیراً) پھر کوئی شے کیونکر باطل کر سکتی ہے اپنی ذات کے لازم کو اپنی ذات سے (کیونکہ انوار مدبرہ انوار قاہرہ ازلیہ کی شعاعیں ہیں اور وہ اُن کی ذات کو لازم ہیں اور اُن کا انفکاک ذات سے محال ہے پھر یہ کہ نور کیونکر باطل کر سکتا ہے اپنی شعاع کو اور روشنی کو بذات خود حالانکہ وہ واجب ہے اور انوار قاہرہ میں کوئی مزاحمت کسی محل اور مکان پر نہیں ہے کیونکہ وہ محل و مکان سے پاک ہیں (محل سے اس لئے بری ہیں کہ وہ جوہر ہیں اور جوہر کسی محل میں نہیں ہوتا اور مکان سے اس لئے پاک ہیں کہ مکان خواص سے مواد جسمانی کے ہے) اور وہ تاریک جسموں میں حلول کئے ہوئے نہیں ہیں مثلاً اغراض جسمانی کے کہ وہ مشروط ہوا نہیں ستعداد محل کی جس طرح بدن کی استعداد مشروط ہے قبول آثار نفس کے لئے اور نہ مبدء مدبرات کا (یعنے عقل مفارق) متغیر ہے پس نہیں ہیں مدبرات مثل متعلقات کے جو مدبر کے احوال سے حاصل ہوئے ہیں مثلاً شہوت وغضب اور حواس ظاہری وباطنی کے جو انسان کے بدن کو حاصل ہوئے مدبر کے احوال سے جو علاقہ بدن کے باطل ہونے سے باطل ہو جاتے ہیں) نہ مدبر سے یا کسی شے کے ساتھ شریک ہو کے (یعنے احوال مدبر کی شرکت سے غیر مدبر کے ساتھ) جیسے صقالیات (وہ صورتیں جو حاصل ہوتی ہیں صیقل شدہ آئینوں میں)

کیونکہ ان کے حصول کے لئے حِسّ بصر کے حاضر ہونے کی ضرورت ہے اور نسبت ان صور نول
کی ان موقوف علیہ شروط سے جو نقش نا علیہ کے سوا ہے۔ (مثلاً نسبت صورت کی آئینہ سے)
وہی نسبت ہے جو کہ محل کو نقوش سے ہوتی ہے۔ نقوش اسی سے ہیں۔ جب باطل ہوا۔
حال مبدء کا یہ بھی باطل ہوگئے۔ یعنے متعلقات جب نسبت مدبرات کی اپنے مبدء سے
ثبات و استمرار میں مثل نسبت متعلقات کے نہیں ہے۔ اپنے مبدء سے اس لئے کہ یہ متغیر
اور غیر مستمر ہیں پس متصور ہونا باطل ہونا انوار کا جیسے تصور کیا جاتا ہے باطل ہونا متعلقات
بلکہ انوار اپنے موجب کے دوام کی ہمیشگی کے ساتھ ہمیشہ ہیں و ہو المراد) نور مجرد کا موجب
ہمیشہ ہے اس لئے نور مجرد بھی ہمیشہ ہے فہو المراد (اگر انوار مدبرہ عدم کے قابل ہوتے تو انکا
عدم ظلمانی ہیاتوں سے ہوتا کیونکہ وہ نور مجرد کے ضد ہیں اور اُس کے منافی ہیں اگر معدوم
ہی ہونا تھا تو جب بدن سے علاقہ ہے اُس وقت معدوم ہونا اولیٰ ہے اور جب بدن سے جدا
ہو تو نور فاجر کے ساتھ جو اُس کی علت ہے باقی رہا۔) برزخ کی موت اُس کے مزاج کا باطل ہونا ہی
جس کی وجہ سے صلاحیت نور مدبر کے تصرفات قبول کرنے کی تھی۔

شارح فرماتے ہیں یہ تقریر بقائے نفس کے ثبوت میں نظم کتاب کے موافق تھی
مگر تقریر اس برہان کی نظم طبیعی سے اس طرح ہے کہ کہا جائے۔

اگر نفس بعد خرابی بدن کے باطل ہوجاتا ہے تو یہ بطلان یا خود اُس کی ذات کی
وجہ سے ہے یا کسی ایسی شے سے کہ جس کی بقا کو دخل ہے اُس کی فنا میں مثل اضداد کے
یا ایسی شے کے باطل ہونے سے جس کے وجود کو دخل ہے۔ اُس کے وجود میں جیسے شرط بیح
یہ سب شقیں باطل ہیں جیسے پہلے بیان ہوا۔ پس یہ بھی باطل ہے کہ نفس بعد خرابی بدن
کے فنا ہوجاتی ہے۔

ممکن ہے تقریر برہان کی اختصار کے طور پر کہ بہت سے مقدمے حذف کر دیئے
جائیں اور ہم اس کی طرف بھی گویا پہلے اشارہ کر چکے ہیں اور وہ یہ ہے کہ ثابت ہو گیا کہ
نفس ناطقہ جس میں منطبع نہیں ہے بلکہ بدن نفس کا آلہ ہے اس لئے کہ آلہ بسبب موت
کے اپنی صلاحیت سے خارج ہو گیا۔ کہ اُس کا آلہ بنا رہے اس سے جوہر نفس کو کیا نقصان
پہنچ سکتا ہے مثلاً آئینہ خراب ہوجائے اور نور آفتاب اور انعکاس کو قبول نہ کر سکے تو اس
سے آفتاب کا کیا ضرر ہے اگر آری بیکار ہو جائے تو بڑھئی کی ذات کو کیا نقصان ہے

بلکہ وہ بقاء عقل کے ساتھ جو اُس کی موجب ہے باقی ہے اور جیسے عقل ممتنع العدم ہے اُسی طرح نفس بھی ممتنع العدم ہے وہو المط - ۱۲

فصل :- بیان انوارِ طاہرہ کا خلاص ہو کے طرف عالم نور کے جانا نہ کہ نقل کرنا - اور اُس کا لذت پانا عقلیات سے جو لذاتِ حسیہ سے بالا تر ہے - عقول کا مظہر ہو جانا ان کے لیئے بعد مفارقت جس طرح بدن ان کے مظاہر تھے قبل مفارقت کے جیسے آئینہ مظہر ہے اپنی صورتوں کا - اگر نورِ مدبر پر غالب نہ ہوں شغل برزخ کے تو اُس کا شوق عالم نور قدسی کی طرف تاریک جسم کے شوق سے بڑھا ہوا ہوگا - جس قدر اُس کا نور اور روشنی زیادہ ہوتی جائیگی اُس کا عشق اور محبت نور قاہر کے ساتھ بڑھتا جائیگا - اور اس کی بے نیازی زیادہ ہوتی جائیگی اور قرب بڑھتا جائیگا نور الانوار سے - اگر انوارِ متصرفہ میں غیر متناہی قوت تاثیر کی ہوتی تو برزخی اشغال کا جاذب اُس کو افق نوری سے پردہ میں نہ رکھ سکتا کیونکہ جاذبِ شواغل کی قوتِ تاثیر متناہی ہے اس لیئے غیر متناہی قوت تاثیر کی مقاومت نہ کر سکتی لیکن اس جذب نے اُس کو پردے میں رکھا پس انوارِ متصرفہ کی قوت غیر متناہی نہ ہوئی - ۱۲

انوارِ اسپہبدی نے جب مغلوب کر لیا تاریک جوہروں کو اور عالم نور سے انکا عشق و شوق قوی ہو گیا اور اُن کو روشنی پہنچی انوار قاہرہ سے اور حاصل ہو گیا ملکہ اتصال کا عالم نور محض سے اگر اب فاسد ہو جائیں قالب اُن کے تو وہ نہ کھنچیں گے دوسرے قالبوں کی طرف - بہ سبب کمال قوت اور شدتِ کشش کے طرف منبع نور کے - اور جو نور قوت پا گیا شوارقِ عقلیہ سے (مثل نفوسِ کاملین) جو کہ عاشق ہیں اپنی اصل پر (یعنے عالم نور پر -) کشش ہوتی ہے اُن کو طرف منبع حیات کے اپنے عالم اصلی کی طرف) اور ایسے نور کو جذب نہیں ہوتا سرنگوں قالبوں کی طرف اور نہ اُن کی پرداخت سے مطلب ہوتا ہے - پس وہ خرابی بدن کے بعد عالمِ نور محض میں آزاد ہو کے پاک ہو جاتے ہیں نور الانوار اور قواہر قدسیہ کی پاکیزگی سے - جب کہ مبادی کے ساتھ قرب مکانی کا تصور نہیں ہے بلکہ قرب صفاتی ہے ظلمات سے جدا ہو کے قریب تر ہو جاتے ہیں مبادی سے اور شوق لے جاتا ہے اِن مدرک ذاتوں کو نور الانوار کے قریب جس کا شوق زیادہ ہے اُس کی کشش اور بلند ہونا طرف نور اعلےٰ کے زیادہ تر ہے - اس لیئے کہ تم جانتے ہو کہ لذت شے ملائم کا وصول اور ادراک اس وصول کا ہے اور الم اُس چیز کے حصول کا ادراک ہے جو ملائم نہ ہو ملائم

نزاع پرداختن از کار -

اور غیر ملائم کی حیثیت سے ⁂

سب ادراک (خواہ انسان میں خواہ حیوان میں) نور مجرد سے ہیں اور کوئی شے ادراک میں اُس سے بڑھی ہوئی نہیں ہے۔ کوئی شے زیادہ بزرگ اور زیادہ لذیذ اُس کے کمال اور اُس کے ملائمات سے نہیں ہے (کیونکہ لذت بقدر ادراک کے ہوتی ہے جتنا ادراک کامل ہوتا ہے اور جس کا ادراک کیا جائے جتنا زیادہ وہ جمیل ہوگا اُتنی ہی لذت اور بہجت زیادہ ہوگی۔) خصوصًا نور مجرد۔ اور تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ جو لذتیں انوار مجردہ کے طلسمات میں ہیں (یعنے انواع جسمیہ میں جو طلسمات اور صنم انوار مجردہ کے ہیں) یہ اُنھیں کے فیض کا ترشح ہے اور طلسمات اُن کے سائے ہیں (جب یہ اُس کا سایہ ٹھہرا تو اِس کے کمالات اسی کے کمالات ہوئے۔ اور جو چیز غیر ملائم (ناگوار) ہے انوار مجردہ مدبرہ کو وہ ظلمانی ہیئتیں اور تاریک سائے جو اُس کو ملحق ہوتے ہیں تاریک برزخوں کی صحبت سے وہ ناپاک بدن ہیں اور اُس کا شوق ایسے ابدان سے حجاب ہے عالم انوار کا۔ ⁂

جب انوار اسپہبدی سے قالب کا علاقہ رہتا ہے اور جسمانی شغلوں میں کثرت سے پڑ جاتے ہیں اپنے کمالات سے انکو لذت نہیں ہوتی اور نہ اپنی آفتیں اُن کو رنج دیتی ہیں (یعنے رذائل خلقی) جیسے مست اور متوالے نشہ کی ترنگ میں جو چیز مرغوب ہو وہ ملجائے اور کوئی آفت اُس کے درپئے ہو تو اُس کو بہ سبب اپنے مدہوشی کے کچھ خبر نہیں ہوتی کیونکہ اس کے ہوش پر پردے پڑے ہیں۔ جو لذت نہ پائے قواہر نوریہ کے اشراق سے اور یہی لذت کا منکر ہو وہ عنین ہے جو لذت نکاح سے محروم اور اُس کا منکر ہے (اِس سے لذتِ نکاح کا معدوم ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ وہ اعیان میں ہے۔) ⁂

جیسے ہر حاسہ کی خاص لذت اور خاص الم ہے جو دوسرے حاسہ کے لیئے نہیں ہے (مثلاً آنکھ روشنی اور جھلکتے ہوئے رنگوں سے اور کان کو سریلے راگوں سے اور ذوق کو عمدہ کھانوں سے اور لذت وہم کی امید سے ہے اور الم ہر حاسہ کا انکے مرغوبات کے اضداد سے ہوتا ہے۔ اور یہ لذت والم بقدر اپنے اپنے ادراک کے ہوتا ہے اسی طرح خواہش اور غضب کے بھی لذت اور الم کے اسباب ہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ایک دوسرے کے لذت والم میں اختلاف ہے اور کمال نور اسپہبدی کا یہ ہے کہ قوت

قہر د محبت کو ان کا حق بخشے اس لئے کہ نور بالطبع اپنے ماتحت پر غالب ہے اور ایسا ہی محبت کا حال بھی ہے۔ اپنے مافوق سے یعنے اپنی اصل سے اُس کو عشق ہے۔

پس سزاوار ہے کہ نور اسپہبدی مسلط کرے اپنے قہر کو تاریک قالب پر اور اپنی محبت کو عالم نور کی طرف بڑھائے تاکہ وہ دونوں قوتوں کا حق ادا کرسکے اور اگر شقاوت اُس کے مقدر میں ہے تو اُس کو محبت اور عشق ہوگا تاریک جوہروں سے پس تاریکی اُس پر غالب آجائے گی۔ (اور عالم نور سے دوری ہوجائے گی)

نور اسپہبدی کی محبت عالم نور سے جیسی چاہیئے اسی وقت ہوتی ہے جبکہ اُسکو اپنی ذات اور عالم نور اور ترتیب وجود اور معاد وغیرہ کی معرفت ہوتی ہے بقدر طاقت بشری۔ اور اس لئے تدبیر قالب کی اور عنایت اُس پر بھی ضروری ہے تاکہ ترکیب بدنی محفوظ رہے۔ پس سب سے عمدہ اخلاق اعتدال[۱] ہے (خواہش اور غضب میں) اور فکر کے تصرف میں جو مہمات بدن کے لئے ہو اور اُس کی نجات نہیں جو اپنی ہمت کو امور اخروی میں زیادہ تر نہ صرف کرے اور جس کو عالم نور کی فکر نہ ہو۔

جب کہ تجلی کی نور اسپہبدی نے حقایق پر اطلاع حاصل کر کے اور منبع نور حیات سے اُس کو عشق ہوا اور پاک ہوا برزخوں کی پلیدی سے اور مرنے کے بعد عالم نور محض کا مشاہدہ کیا قالب سے نجات پاگیا۔ اور لا متناہی اشراقات نور الانوار سے اُس پر پرتو فگن ہوئے بغیر کسی واسطہ کے اور با لواسطہ جس کی طرف اس کے پہلے اشارہ ہوچکا ہے۔ اور قواہر کے انوار کا بھی انعکاس ہوا اور اسپہبدیت یعنے انوار مدبرہ کا بھی پرتو پڑا جو ازل ہی سے لا متناہی اور ظاہر ہیں ہر ایک کا نور پڑا اور تعداد لا متناہی سے اُس پر اشراقات ہوئے تو وہ لذت لا متناہی سے بہرہ یاب ہوا اور ہر ایک پچھلا اگلوں کے نفوس سے لذت یاب ہوا اور اگلے نفوس کو اُس سے لذت ملی اُس کا اشراق اوروں پر اور اورونکا اشراق اس پر ہوا انوار لا متناہی سے اور یہ نوری اشراقات اور عقلی وا مر پیدا ہوئے اور اس پر مزید ہو جلال نور الانوار کا اور اُس کا مشاہدہ جو سب پر محیط ہے تو اُسکی رونق

---

[۱] صفحہ مابعد بیان مکارم اخلاق ملاحظہ ہو - ۱۲

کہیں سے کہیں پہنچی۔ نورمجرد کے مدرک اور ادراک اور مدرک کا ظلمانیات کے ان تینوں سے قیاس نہیں ہوسکتا (کیونکہ جسمانی قوتیں اگرچہ مدرک اور مدرک ہوں اور ادراک بھی ہو۔ نہ نورمجرد کی لذت اُس کی لذت سے قیاس کی جاسکتی ہے اور نہ وہ لذت نور سے محیط ہے اس عالم میں۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے یہاں ایک خفی اشارہ مکارم اخلاق کی جانب کیا ہے۔ چونکہ مصنفؒ کے کلام میں اس کا ذکر شامل ہے۔ لہٰذا ایک مختصر بیان مکارم اخلاق کا مناسب ہے؛

خلق ایک ملکۂ نفسانی ہے۔ جس کے حاصل ہونے سے صدور فعل نفس سے بسہولت ہوتا ہے بغیر اس کے کہ غور و فکر کیا جائے۔ علم نفس میں ثابت ہوچکا ہے کہ نفس کی تین قوتیں ہیں ایک دوسرے سے جدا اس لئے ان قوتوں کے اعتبار سے اُس سے مختلف افعال کا صدور ہوتا ہے۔ ارادہ کی مشارکت سے ایک اُن میں سے قوت ناطقہ ہے جس کو نفس ملکی کہتے ہیں اور وہ مبدء فکر و تمیز کا ہے اور حقائق امور پر نظر کرنے کا اُس کو شوق ہے۔ دوسری قوت شہوانیہ جس کو نفس بہیمی کہتے ہیں اور وہ مبدء خواہش کا ہے اور اُس کو کھانے پینے اور لذتوں کا شوق ہے۔ تیسری قوت غضبیہ جس کو نفس سبعی بھی کہتے ہیں وہ مبدء غضب اور تہور کا ہے اور اُس کو ہولناک امور پر پیش قدمی کرنے کا شوق ہے اور تسلط اور ترفع چاہتی ہے پس فضائل کی تقسیم بھی ان تینوں قوتوں کے اعتبار سے ہونا چاہیئے ہے اعتدال اور تہذیب سے ان قوتوں کی۔

اگر اعتدال قوت ناطقہ کا اعتدال ہو تو اُس سے فضیلت حکمت کی حاصل ہوتی ہے۔ یہ فضیلت ایک وسط ہے۔ درمیان طرفین افراط و تفریط کے طرف افراط میں سفاہت ہے۔ اور طرف تفریط میں بلہ یعنے احمقی ہے۔ اور اگر حرکت نفس بہیمیہ کی اعتدال سے ہو تو اُس سے فضیلت عفت کی پیدا ہوتی ہے اور اُس کے طرفین افراط و تفریط میں شرہ اور خمود ہے۔ شرہ شدت سے انہماک لذات میں اور خمود بخلاف اس کے باز رہنا ایسی لذتوں سے بھی جس کی عقل اور شرع نے اجازت دی اور جو بقائے شخص اور نوع کے لئے واجب ہیں۔

تیسرے اگر قوت سبعی کی حرکت معتدل ہو اور عقل کی تابع ہو تو اُس سے فضیلت شجاعت پیدا ہوتی ہے جو کہ وسط ہے درمیان افراط و تفریط یعنے تہور اور جبن کے۔ تہور ایسے امور پر اقدام کرنا جن پر اقدام اچھا نہیں ہے اور خواہ مخواہ معرض ہلاکت میں پڑنا اور جبن بزدلی ایسے موقع پر اظہار مردانگی نہ کرنا جہاں حفظ نفس و مال و عرض کے لیئے واجب ہے ۔ ۱۲

ان تینوں فضیلتوں کے امتزاج سے ایک حالت تشابہ پیدا ہوتی ہے جو کہ کمال ان فضیلتوں کا ہے اُس کو عدالت کہتے ہیں اور وہ وسط ہے درمیان افراط و تفریط ظلم وانظلام کے ۔ ۱۲

ظلم کے معنے وضع الشے علےٰ غیر محلہٖ اور عُرفًا دوسروں کے حقوق میں دست اندازی کرنا اور انظلام خود جور کا برداشت کرنا اور دفع غیر ملائم کے لیئے بالکل حرکت نہ کرنا ۔ ۱۲

یہ اجناس ہیں کہ مکارم اخلاق اور اُن کے اضداد اور ان اجناس سے ہر ایک کے تحت میں متعدد انواع ہیں اور ہر ایک کے طرفین میں رذیلتیں ہیں جن کے بیان کے لیئے کتب علم اخلاق مثل اخلاق ناصری و اخلاق جلالی ملاحظہ کرنا چاہیئے ۔ ۱۲

اس کی ایک موٹی سی مثال ملکہ تحریر ہے جس شخص کو حاصل ہے وہ قلم برداشتہ جو چاہتا ہے لکھ لیتا ہے بخلاف اُس شخص کے جس کو یہ ملکہ نہ ہو وہ بہ پیچ در پیچ نقوش و دوائر و مدّات اور حرفوں کے جوڑ توڑ ہرگز نہیں بنا سکتا اسی طرح اخلاق کا جب ملکہ ہو جاتا ہے اُس سے افعال نیک یا بد جس کا ملکہ ہو گیا ہو نہایت سہولت کے ساتھ بلا غور و تامل سرزد ہوتے ہیں جس کو سچ بولنے کا ملکہ ہے وہ ہمیشہ سچ ہی بولے گا جس کو شجاعت کا ملکہ ہے وہ حسب موقع اُسی پر عمل کرے گا۔ عفیفہ عورتیں نامحرموں سے پردہ کرنے میں بغیر سوچ سمجھ کے عمل کرتی ہیں اُن کو پردہ داری اور حیا کا ملکہ ہوتا ہے بخلاف شوخ اور بے باک عورتوں کے باوصف سات پردوں میں چھپنے کے بھی ان سے ایسے حرکات سرزد ہوتے ہیں کہ تاڑنے والے تاڑ جاتے ہیں۔ مکارم اخلاق کسبی ہیں وہ عمل اور ریاضت سے حاصل ہوتے ہیں وہبی نہیں ہیں ورنہ ہر شخص اپنی طبیعت سے نیک یا بد ہوتا پھر تعلیم و تعلم کی ضرورت ہی کیا تھی ۱۲ ۔ ۱۲

کیونکر ہو سکتا ہے پھر لذت برزخی خود ہی حاصل ہوئی ہے ترشح سے امر نوری کے جسمانیات پر۔ (جس کا بیان سابق میں ہو چکا ہے کہ تمام لذتیں نور سے ہیں اور لذات جسمانی کا فیضان رب النوع سے ہوتا ہے اور اُس کی بوچھار طلسمات کے اشخاص پر پڑتی ہے۔ حتےٰ کہ لذتِ ازدواج بھی ایک ترشح لذات حقہ سے ہے۔ کیونکہ کوئی مردے سے عشق نہیں کرتا بلکہ خوبصورت کو جس میں شائبہ نور کا ہے اور لذتِ عشق حرارت سے پوری ہوتی ہے کہ وہ بھی نور کے عاشقوں سے ہے اور اُسی کے معلولات سے ہے اور حرکت سے وہ بھی معلول اور عاشق نور ہے۔ اور حرکت کرتی ہیں دو قوتیں محبت اور قہر حتےٰ کہ زرچا ہتا ہے کہ مادہ پر تسلط ہو۔ عالم نور سے محبت مع قہر (غلبہ) نرکو اور محبت مع فرماں پذیری مادہ کو پہنچتا ہے اُسی نسبت سے جو کہ علت کو معلول سے ہے۔ اور دونوں یکجان دو قالب ہونا چاہتے ہیں تاکہ کوئی حجاب برزخی فی مابین باقی نہ رہے۔ اور یہ رفع حجاب کا ارادہ طلب ہے نور اسپہبدی کی لذات عالم نور کو جہاں کوئی حجاب نہیں ہے۔ جو اتحاد عالم انوار میں ہے وہ اتحاد عقلی ہے نہ جرمی۔ جیسے نور اسپہبدی کو جب تعلق ہوا برزخ سے اور قالب اُس کا مظہر ٹھہرا تو اُس کو وہم ہوا کہ وہ بھی اُسی میں ہے۔ (حالانکہ نور اسپہبدی مجرد اور لامکانی ہے) پس انوار مدبرہ جب جدا ہوتے ہیں (ابدان کاملہ سے) ازبسکہ اُس کو بہت نزدیکی ہے انوار قاہرہ عالیہ اور نور الانوار سے اور عشق کا علاقہ عالم انوار کے ساتھ بہت ہے اس لیے اُس کو وہم ہوتا ہے کہ وہ بھی انوار قاہرہ سے ہے۔ ہو جاتے ہیں انوار قاہرہ مظاہر مدبرات کے لیے۔ (بعد قالب کی دوری کے) جیسے بدن اُن کے مظاہر تھے (قبل مفارقت بدن کے) اور جس نسبت سے محبت بڑھتی ہے جس میں شائبہ غلبہ (جیسے سلاطین اور حکام کی محبت) اُسی نسبت سے اُنس اور لذت ہمارے عالم میں زیادہ ہوتا ہے۔ اور یہی حال حیوانات کے باہمی عشق کا ہے (یہ بھی زیادہ ہونا ہے زیادہ ہونے سے محبت اور غلبہ کے اور یہ زیادہ ہونا اُنس کا اُسی نسبت سے ہے جیسے زیادہ ہونا محبت کا جس میں شائبہ غلبہ کا ہے اس عالم جسمانی میں۔ اگرچہ محبت ناقص ہے بسبب کثرت حجاب کے۔ تو پھر تم کیا کہو گے اس عالم کے باب میں جہاں پوری محبت ہے اور غلبہ بھی پورا ہے۔ خالص ایسا کہ بس نور ہی نور ہے اور اُس کی چمک دمک اور زندگی۔ اس لیے کہ وہاں تاریکی ذرا بھی نہیں تو اس عالم میں اُنس اور لذت سب سے بڑھی چڑھی ہے۔ ؎

چنانچہ کلام پاک میں بھی اس طرف اشارہ ہے قوله الرجال قوامون علی النساء۔ یعنی مرد غالب ہیں عورتوں پر

دو کا ایک ہوجانا محال ہے۔

یہ نہ سمجھ لینا کہ انوارِ مجردہ مفارقت کے بعد شے واحد ہوجاتے ہیں۔ کیونکہ دو چیزیں کبھی ایک نہیں ہوتیں کیونکہ اگر دونوں باقی رہیں تو ایک نہ ہوئیں اگر دونوں فنا ہوگئیں تو بھی اتحاد نہ ہوا اور اگر ایک باقی رہی اور دوسری فنا ہوگئی تو دو ہونا نہ ہوا اور سوائے اجسام کے کہیں اتصال اور امتزاج نہیں ہے۔ (شارح کہتے ہیں[2] اور حکما کے ظاہر الفاظ سے جو اتحاد اور حلول نکلتا ہے اُس سے شدتِ قرب مراد ہے[1] کیونکہ مجردات کا اتحاد محال ہے اسی طرح حلول بھی کیونکہ حلول ممکن ہے اعراض یا نہ جواہر جب جو قائم بذاتِ خود ہیں کسی محل کے محتاج نہیں اور شدتِ قرب سے توہم اتحاد اور حلول کا ہوتا ہے اور ہم استغفار کرتے اُس بات سے جو بایزیدؒ اور حسینؒ ابن منصور اور مسیح ابن مریمؑ کے بارے میں نقل کرتے ہیں) ۱۲

مجردات معدوم نہیں ہوتے پس ان میں عقلی امتیاز ہے اس لیے کہ اُن کو اپنی ذات کا شعور ہے اور اپنے انوار اور اشراقات کا شعور ہے۔ اور تخصص[2] کی بنا قالب کے تصرفات پر ہے یعنے بدن سے تعلق کے بعد جو ہیاتیں یا صفات نفس نے اکتساب کیئے ہیں اور ہر ایک کا مادہ جدا جدا ہے اور حدوث کا وقت بھی الگ ہے اور اُس کے سوا جو ہیاتیں مختلف ہیں پس دو نفس ہیاتوں میں مشترک نہیں ہیں جمیع وجوہ سے بلکہ فرق ہے ہیاتوں میں اور یہی وجہ امتیاز ہے) بلکہ مجردات بدن سے جدا ہو کے ثابت اور ممتاز ہیں اس حیثیت سے کہ اُن کے مظاہر انوار تامہ ہوجاتے ہیں جیسے آئینے مظاہر مثل کے ہیں۔ یعنے مثالیں جو معلق ہیں کسی محل میں نہیں ہیں۔ جیسے قبل مفارقت کے بدن اُن کے ظاہر ہونے کے محل تھے۔ ۱۲

واقع ہے مدبرات پر سلطنت انوار قاہرہ کی (لیکن یہ سلطنت یا غلبہ شائبۂ محبت سے خالی نہیں ہے۔ تو واقع ہوتے ہیں مدبرات ایسی لذت و عشق و قہر مشاہدہ میں کہ اُس کے ساتھ کسی لذت کا قیاس نہیں ہوسکتا اور قہر (غلبہ) عالم اعلیٰ کا مفسد نہیں ہے (مثل قہر عالم ادنیٰ کے جب ایک ضد دوسرے پر غالب ہوتی ہے تو یہ دوسری فنا ہوجاتی ہے) کیونکہ طبیعت قبول کرنیوالی عدم کی وہاں منفی ہے (کیونکہ انوار مجردہ بذاتِ خود وجود و ادراک و لذت ہیں بزرگ تر ہے اُن کا ایجاد کرنے والا۔)

---

[1] ۔ قرب سے بھی یہاں تشابہ صفات مقصود ہے نہ کمی مسافت۔ ۱۲

[2] ۔ اشراق کی اصطلاح بجائے تشخص کے۔ تشخص کے مفہوم سے فی الجملہ مجرد کا مادی ہوجانا یا مادہ میں سمانا نکلتا ہے۔ ۱۲

بلکہ لذت کامل ہوتی ہے قہر سے اور مدبراتِ ظاہرہ جو مشابہ ہیں قواہر سے مقدس ہیں اللہ تعالےٰ جل شانہٗ کی قدوسیت سے طوبیٰ لہم وحسن مآب۔ (مبارک ہو اُن کو خوبی جائے پناہ کی)۔ ۱۲

فصل:۔ (احوال نفوسِ انسانیہ کا بعد مفارقت بدن کے) اُن کی پانچ قسمیں ہیں کیونکہ نور اسپہبدی یا کامل ہے حکمتِ نظری و عملی میں یا متوسط ہے دونوں میں یا عملیہ میں کامل ہے نہ علمیہ میں یا علمیہ میں کامل ہے نہ عملیہ میں یا دونوں میں ناقص۔ اول مرتبہ کامل ہے سعادت میں اور یہ سابقین اور مقربین ہیں دوسرا تیسرا چوتھا متوسطین ہیں سعادت میں یہ چاروں اصحاب یمین سے ہیں پانچواں بھرپور ہے شقاوت میں یہ اصحاب شمال سے ہیں اُن کا مقام ہاویہ وما ادراک ماھیہ (اور تم کیا جانو کہ ھاویہ کیا ہے) پہلے مرتبہ کا ذکر فصل گذشتہ میں ہوا۔ اب رہے باقی چار۔) سعید جو متوسطین سے ہیں۔ (یعنے متوسط علم و عمل میں نہ سعادت میں ورنہ تین ہی مرتبہ نکلیں گے کامل متوسط ناقص۔ یعنے دوسرا اور تیسرا مرتبہ جو اوپر قرار دیئے گئے ہیں۔) زاہد اور پاک بعد مفارقت بدن وہ نجات پاتے ہیں طرف عالم مثل معلقہ کے مظہر اُن کے بعض برازخ علویہ ہوتے ہیں اور ان دونوں کو ایجاد مثل پر قوت ہے پس استحضار ہوتا ہے کھانے کی چیزوں کا جن میں لذت ہے اور صورتیں پیاری اور سماع پاکیزہ وغیرہ یعنے لباس اور پینے کی چیزیں اور اُس کے مثل اور یہ استحضار موافق اُن کی اشتہا کے ہوتا ہے۔ اور یہ صورتیں اُن صورتوں سے جو ہمارے پاس ہیں اپنی صفت میں پوری ہیں یعنے اُس عالم کی صورتوں سے۔ کیونکہ ان صورتوں کے مظاہر اور حوامل ناقص ہیں (کیونکہ وہ ہیولیٰ عالم کون و فساد کی ہے) اور مظاہر اُن صورتوں کے کامل ہیں کیونکہ وہ اجرام فلکیہ ہیں اُن میں کون و فساد نہیں ہے اور اُن کا قیام ہمیشہ ہمیشہ کے لیئے ہے کیونکہ جو علاقہ اُن کو برازخ اور ظلمات سے ہے وہ ہمیشہ باقی رہنے والا ہے اس لیئے کہ برازخ علویہ[1] میں کبھی توٹ پھوٹ نہیں ہوتی۔ ۱۲

اصحابِ شقاوت جہنم کے اطراف میں جمے ہوئے ہیں اور صبح کی ان لوگوں نے

---

[1] ۔ واضح ہو کہ خلد یا ہمیشگی کے دو معنی ہیں ایک عدم انقطاع مطلقاً طرف آخر کے دوسرے مدتِ دراز۔ ۱۲۔

درحالیکہ ... رنگوں تھے۔ خواہ نقل (تناسخ) حق ہو خواہ باطل کیونکہ حجتیں دونوں طرف نقیض کی ... ہیں ا ... جب انھوں نے نجات پائی برزخی قالبوں سے تو اُن کے لیئے سایے ... معلقہ کے ہیں جیسا اُن کا اخلاق ہو۔ اور صور معلقہ مثل افلاطونیہ نہیں ہیں کیونکہ مثل افلاطون ... ہیں اور ثابت ہیں عالم انوارعقلیہ میں۔ اور یہ وہ مثالیں ... ہیں عالم اشباح مجردہ میں۔ ان مثالوں سے بعض ظلمانی ہیں (عذاب کیا جاتا ہے ان سے اشقیا پر۔ یہ نہایت بدصورت اور مکروہ ہیں ان کے دیکھنے سے نفس کو رنج پہنچتا ہے) اور بعض ... ہیں یہ سعیدوں کے لیئے ہیں خوبصورت ہیں ان سے خوشی ہوتی ہے) اور لذت ملتی ہے (یہ مثل غلمان اور حوروں کے ہیں۔ ش)

جب کہ صیاصی معلقہ آئینوں وغیرہ میں نہیں ہیں اور نہ اُنکا کوئی محل ہے (اس عالم سے نہیں ورنہ اُن کا ادراک ہوسکتا حواس ظاہری سے اور کسی مظہر کی ضرورت نہ ہوتی مگر وہ نورانی جوہر ہیں بذات خود قائم عالم مثال ہیں اور حواس اُس کا ادراک نہیں کرسکتے مگر بذریعہ مظاہر کے) پس جائز ہے کہ اُن کا مظہر اس عالم سے ہو (یعنے عالم حس سے ان مظاہر سے اُن کا ظہور ہو بہ سبب صقالیت کے جو ہوا میں یا پانی میں اور اجزاء زمین میں ہو اور کبھی یہ ایک مظہر سے دوسرے مظہر میں انتقال کرتے ہیں کیونکہ ان میں قوت انتقال ہے کبھی تو وہ ہوا میں دیکھائی دیتے ہیں کبھی پانی میں اسی طرح اور مظاہر میں۔) اور ان میں سے پیدا ہوتی ہے ایک قسم جن اور شیاطین کی (اسی طرح غول صحرائی اور بعض شہروں اور زمینوں میں ظاہر ہوتے ہیں بسبب کسی خاص مناسبت کے جیسا کہ مصنف رحمہ کو تحقیق ہوا ہے ایک جماعت کی شہادت سے جن کا اتفاق جھوٹ پر محال ہے) اس پر شہادت دی ہے ایک جماعت نے جن کے شمار کا حصر نہیں ہوسکتا اہل دربند سے (اور وہ شروان کے شہروں سے ہے) اور ایک قوم نے جن کا شمار نہیں ہے ایک شہر کے رہنے والوں سے جس شہر کا نام میانج ہے (آذربائجان کے شہروں سے) یہ صورتیں (جنی اور شیطانی)

سلہ۔ جن ... کے نزدیک ایک ہوائی جاندار ہے ناطق اور اُس کا بدن شفاف ہوتا ہے اُس کی شان سے ہے مختلف صورتیں بدلنا۔ ۱۲ش

سلہ۔ یعنے خبر متواتر ہے جو مثل بدیہیات کے ہے بشرطیکہ شرائط تواتر کے پورے ہوں۔ ۱۲م

صیاصی معلقہ مثل افلاطونیہ نہیں ہیں۔

جماعت کثیر اس طرح کہ اکثر شہر کے لوگ اُن کو دیکھتے تھے دفعۃً ایک مجمع کثیر اس طور سے کہ
اُن کا دفع کرنا امکان میں نہ تھا اور یہ ایک دو بار نہیں بلکہ ہر وقت ظاہر ہوا کرتے تھے
اور انسان کا ہاتھ اُن تک نہیں پہنچ سکتا تھا اور بھی بہت سے امور کا تجربہ ہوا (زمانہ
اور معاہدات سے) ایسے قالب دیکھے گئے ہیں جو چھوئے نہیں جا سکتے جن کا مظہر
حس مشترک نہیں ہے گویا کہ سرتاپا زرہ پوش ہیں اور بدن کی مقاومت کرتے ہیں اور
لوگوں سے کشتی لڑتے ہیں اور میرے دل میں صحیح تجربے ہیں جو اس بات پر دلالت کرتے
ہیں کہ عالم چار ہیں اول انوار قاہرہ دوسرا انوار مدبرہ اور تیسرا دونوں برزخ (عالم) اور
چوتھا صور معلقہ ظلمانیہ اور مستنیرہ۔ ظلمانیہ میں) عذاب ہے اشقیا کے لیئے اور مستنیرہ
میں نعمت ہے سعیدوں کے لیئے۔

ان نفوس سے (یعنے اس عالم کے نفوس ناطقہ سے اور مثل معلقہ سے [illegible]
ہیں جن اور شیطان۔ اور صور معلقہ میں وہی سعادات ہیں (متوسطین کے لیئے یا جو اُن کے
مثل ہوں حسب خواہش اُن کے لذتیں ملتی ہیں۔

یہ مثالیں کبھی از سرنو حاصل ہوتی ہیں اور پھر باطل ہو جاتی ہیں مثل آئینوں کی صورتوں
کے اور تخیلات کے (کیونکہ وہ بسبب مقابلہ اور تخیل حیوانی کے حاصل ہوتی ہیں اور
مقابلہ اور تخیل کے نہ ہونے پر باطل ہو جاتی ہیں۔ اور خواب میں جو صورتیں نظر آتی ہیں
وہ بھی آئینہ کی صورت اور خیال کے حکم میں ہیں اُن کا فیضان انوار مجردہ سے ہوتا ہے
موافق استعداد خواب دیکھنے والے کے۔

کبھی پیدا کرتے ہیں مثل معلقہ کو انوار مدبرہ فلکیہ۔ یہ مثالیں اُن کے مظہر
بنیں برگزیدہ یا طالبان بصیرت کے لیئے اور جن کو مدبرات پیدا کرتے ہیں وہ نورانی ہیں
اور نیک و پاکیزہ روحیں اُن کے ساتھ ہوتی ہیں اور کبھی چھوڑ دیتی ہیں [illegible] معلقہ
اپنے مظاہر یعنے آئینہ اور تخیلات کو اُن میں حاصل ہونے کے بعد تاکہ [illegible] انوار
مدبرہ فلکیہ کے مظاہر طالبانِ بصیرت کے پاس۔ بظاہر یہاں عبارت میں کچھ لفظوں
کا فرق پڑ گیا ہے اس لیئے کہ وہ جس کو مدبرات نبع کر دیتے ہیں اپنے مظاہر سے اور
اُن کی حفاظت کرتے ہیں لازم نہیں ہیں کہ نوری ہوں اور اُن کو نیک اور پاکیزہ
روحیں مصاحبت کریں بخلاف اُن کے جن کو پیدا کرتے ہیں مدبرات [illegible]

صیاصی

ہیں کہ وہ ایسی ہوں کیونکہ علت اگر اشرف ہے تو معلول بھی اشرف ہوگا) جب مشاہدہ کیا گیا ان مثالوں کا اور وہ جس کا مشاہدہ ہوا حس مشترک کی طرف منسوب ہے پس دلالت کی مشاہدہ نے کہ مقابلہ میں مشاہدہ کی مطلق شرط نہیں ہے بلکہ ابصار مقابلہ پر موقوف ہے کیونکہ مقابلہ بھی ایک قسم کا پردا اُٹھا دینا ہے۔ (اور پردے کا اُٹھ جانا شرط مشاہدہ کی ہے)۔ ۱۲

یہ عالم جس کا ہم نے ذکر کیا ہے یعنے عالم اشباح مجردہ (یہی وہ عالم ہے جس کی طرف اشارہ کیا ہے اگلے حکیموں نے کہ عالم حسی کے سوا ایک عالم مقداری اور بھی ہے جس کے عجائب کی کوئی انتہا نہیں ہے اور نہ اُس کے شہروں کا کوئی شمار ہے اور اسی عالم کے شہروں سے ہیں جابلقا اور جابرسا یہ دونوں بڑے شہر ہیں ہر ایک شہر کے ہزار دروازے ہیں اُن کے رہنے والوں کا کوئی شمار نہیں ہے وہ یہ نہیں جانتے کہ خدا نے آدمؑ اور اُس کی ذریت کو خلق کیا اور وہ مقابل عالم حسی کے ہے اُس کے افلاکِ مثالی بھی ہمیشہ حرکت میں رہتے ہیں اور اُس کے عنصریات مرکبات حرکت افلاک کے آثار کو اور اشراقات عالم عقلیہ کو قبول کرتے ہیں اور وہاں بے نہایت نوعیں صورِ معلقہ کی پیدا ہوتی ہیں اُن کے مختلف طبقے ہوتے ہیں لطافت اور کثافت کے اعتبار سے اور ہر طبقہ کے اشخاص لا متناہی ہیں اگرچہ طبقات متناہی ہیں۔ انبیاء۔ اولیاؑ اور حکمائے متالہین نے اس عالم کا اعتراف کیا ہے اور سالکان راہِ خدا کے لیئے اس عالم میں مطالب واغراض ہیں اظہار عجائب اور خوارق عادات کے لیئے اور بعض ساحر اور کاہن بھی اُس کو دیکھتے ہیں اور اُس کے بعض عجائب کو ظاہر کرتے ہیں)۔ ۱۲

اسی عالم اشباح مجردہ سے تحقق بعثؔ اجساد کا (جیسے کہ وارد ہوا ہے شرائع الٰہیہ میں) اور اشباح ربانیہ کا تحقق بھی اسی عالم سے ہو سکے ہے (یعنے اشباح عظیمہ فاضل اور ملیح یا ڈرانے والے بدقوارح اس میں ظہور علت اولی کا ہے اور اشباح جو لائق عقل اول کے ظہور کے ہیں اور ہر عقل کے لیئے اشباح ہیں مختلف صورتوں کے جو عقول کی شان کے لائق ہیں۔ اور کبھی اشباح ربانیہ کے مظاہر اس عالم میں ظاہر ہوتے ہیں جب یہاں ظاہر

ف۱ یعنے قیامت کے دن اُٹھنا مُردوں کا اپنے اپنے مدفن سے اور حساب وکتاب وصراط ومیزان وغیرہ۔ ۱۲ م

ہوتے ہیں تو اُنکا ادراک ہو سکتا ہے جیسے موسیٰ بن عمران علےٰ نبینا و علیہ السلام نے ظہور باری تعو کا طور پر دیکھا جس کا ذکر توریت مقدس میں ہے اور جیسے ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے جبرئیل علیہ السلام کو وحیہ کلبی کی صورت میں دیکھا کو
اسی سے تحقیق ہوتے ہیں جمیع مواعید نبوت (یعنے اہل جنت کا جنت کی نعمتوں میں آرام کرنا اور اہل دوزخ کا عذاب کیونکہ جسد مثالی میں نفس کا تصرف ویسا ہی ہے جیسا جسم عنصری میں ہے اُس کے بھی سب حواس ظاہرہ باطن ہوتے ہیں کیونکہ مدرک درحقیقت وہی نفس ناطقہ ہے۔ کو
کبھی حاصل ہوتے ہیں بعض نفوس متوسطین سے جو صاحب اشباح معلقہ مستنیرہ ہیں جن کا مظہر افلاک ہیں طبقہ فرشتوں کے شمار کا کوئی حصر نہیں ہے۔ (حسب طبقات افلاک جس قدر جو نفس پاک و صاف ہو ویسے ہی اونچے آسمان سے اُس کا تعلق ہوتا ہے اور جہاں تک رسائی مقدس اور متالہین کی ہے جو حکمت نظری اور عملی میں کامل ہیں) اعلیٰ ہیں عالم ملائکہ سے۔ کو

فصل :- اس بیان میں کہ شر اس دنیا میں اور شقاوت آخرت میں کمتر ہے خیر و سعادت سے۔ کو

شقاوت اور شر لازم ہوئے ہیں اس عالم ظلمات میں حرکات سے۔ اور ظلمت اور حرکت لازم ہے انوار قاہرہ اور مدبرہ کو فقر و احتیاج کی جہت سے جو اُن کو بذات خود عارض ہے نور الانوار پر محال ہے ہیات اور جہات ظلمانیہ پس اس سے صادر نہیں ہوتا شر (یعنے بالذات۔ اسی طرح عقول و نفوس سے بھی بالذات شر کا صدور نہیں ہوتا بلکہ بالعرض ہوتا ہے کیونکہ فقر اُن کو عارض ہے اُس سے ظلمت کا صدور ہوا اور حرکت مقتضی ہے شر کی۔ فقر اور ظلمات ضرورۃً لازم ہیں معلولات کو ماہیت سے مثل اور لوازم ماہیت کے جن کا سلب محال ہے (ماہیت کو شے معلول کی کیونکہ اُس کی ماہیت سے احتیاج ہے غیر کی یہی فقر ہے جس کو لازم ہے ظلمت بلکہ شر پس شر کا سلب ماہیت سے اُسی طرح ممتنع ہے جیسے مثلث سے تین زاویوں کا۔ یہ جواب ہے اُن کے لیئے جو کہتے ہیں کہ خدا تعالیٰ شر کو نہ پیدا کرتا تو اچھا ہوتا۔) اور وجود کا تصور نہیں ہو سکتا مگر اُس کی ماہیت کے ساتھ۔ (یعنے جمیع احوال و احکام کے ساتھ جو اُسکی ماہیت میں داخل ہیں ان میں سے ہے شر کا لازم ہونا کیونکہ اگر تصور

کیا جائے وہ پیدا کرے گا اور یہ ممکن ہو کہ اس سے بہتر ممکن ہے تو ضرور ہے کہ وہ موجود ہو کیونکہ
خدائے تعالیٰ نعوذ باللہ بخیل نہیں ہے۔ اگر اس سے بہتر عالم کا پیدا ہونا ممکن ہوتا تو خدائے تعالیٰ
اس کو ضرور جانتا ہوگا کیونکہ وہ عالم ہے کلیات وجزئیات کا اگر جانتا ہے اور اس نے
پیدا نہیں کیا باوصف قدرت یہ بات اس کے جود کے منافی ہے۔ اس کو بیان کیا ہے
امام غزالی نے اپنی بعض کتب میں اور شیخ محی الدین العربی نے کتاب فتوحات مکیہ میں اس
بیان کو نقل کیا ہے اور وہ بے شک اچھا بیان ہے۔ یہ بھی معلوم رہے کہ شر کی کوئی ذات
نہیں ہے بلکہ عدمی ہے یا وہ عدم ذات ہے یا عدم کمال ذات۔ اور نہیں پائی جاتی کوئی
شر مگر وہ بڑے بڑے عدم بن جاتی ہے اور اگر کسی شر سے کسی کو کوئی نقصان نہ پہنچے
تو وہ شر نہیں ہے اس شے کے لیے اور نہ اپنی ذات کے لیے کیونکہ وجود کسی شے کا اپنے عدم کا
اقتضا نہیں کرتا اور نہ کسی ایسی شے کے عدم کا اقتضا کرتا ہے جو اس کی ذات کا مکمل ہو اور اگر
شے اقتضا کرے اپنے بعض کمالات کے عدم کا تو یہ عدم شر ہے نہ کہ وہ شے اس قیاس پر کہ
ایسا اقتضا غیر معقول ہے کیونکہ جمیع اشیا طالب ہیں کمالات کی نہ کہ مقتضی ہوں اپنے عدم
کمال کی حیثیت سے کہ وہ کمالات ہوں اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ شر اگر موجود ہو تو
شر نہیں ہے یا وہ شر ہوگی اپنی ذات کے لیے یا غیر کے لیے اور جب ایسا نہیں ہے تو شر بھی موجود
نہیں ہے۔ زائد انگلی اس لیے شر سمجھی جاتی ہے کہ وہ بدن کی خوبصورتی کو باطل کر دیتی ہے
اور ایسے ہی اور شر بھی ہیں۔ جس طرح عدم عدم کی حیثیت سے کسی فاعل کی طرف منسوب
نہیں ہو سکتا مگر بالعرض اسی طرح شر بھی فاعل کی طرف منسوب نہیں ہو سکتا الا بالعرض
پس احتیاج کسی دوسرے فاعل کی نہیں ہے جیسا کہ مجوس نے گمان کیا ہے۔ جب تم جانتے ہو کہ
اور کوئی واجب الوجود نہیں ہے سوا ایک کے اور تقسیم اس کی مقتضی ہے کہ (۱) ایسی خیر موجود
ہو جس میں کچھ بھی شر نہ ہو اور اس کا وجود حق اول تعالیٰ شانہ سے ہو جیسے عقول اور نفوس
وغیرہ اور (۲) ایسی شر ہو کہ اس میں کچھ بھی خیر نہ ہو اور یہ ممتنع الوجود ہے کیونکہ یہ عدم بحت
ہے اور (۳) شر کثیر مع خیر قلیل خیر مطلق سے نہیں حاصل ہو سکتی اور نہ (۴) جس میں خیر و شر
برابر ہو شر اس عالم میں خیر سے بہت ہی کم ہے۔ (ایک تو یہ عالم ہی بہ نسبت عالم افلاک کے
حقیر ہے جو کہ عالم عقول سے حقیر ہے اور وہ بھی احقر ہے عالم ربوبیت سے۔ پس اس کی
جلالت ذات کی نسبت سے شر کا کوئی اعتبار ہی نہیں ہے۔ اگر یہ ساری دنیا شر ہی شر ہوتی

تو بھی کچھ نہ تھا اگرچہ اس عالم میں خیر و سلامتی زیادہ ہے ہم خوب جانتے ہیں کہ مرض او تکلیف
اگرچہ بہت ہو لیکن صحت و سلامتی اس سے بڑھی ہوئی ہے اُس سے معلوم ہوا کہ خیر غالب ہے۔

قاعدہ۔ بیان پیدائش بوالید غیر متناہی۔

بہ بیانکہ قوت نور قاہر کی غیر متناہی ہے فعل میں اور مادہ میں قوت قبول غیر نہایت
ہے اور معدات مثل حرکات فلکیہ وغیرہ غیر متناہی ہیں کھلا ہے دروازہ حصول برکات کا
اور فیضان معدنی نباتی حیوانی ہر وقت جاری ہے۔ اور فیضان انوار مدبرہ یعنے اسپہبدیہ
انسانیہ کا الی غیر النہایت ہے قرناً بعد قرنٍ جاری ہے۔ کاملین مدبرات یعنے نفوس ناطقہ
انسانیہ بدن سے جدا ہونے کے بعد انوار سے ملحق ہو جاتے ہیں۔ زیادہ ہوتا جاتا ہے شمار
مقدس انوار کا غیر نہایت تک۔ یہ حکمت اور خیریت کی منافی ہے اب رہی ایک ہی شق۔
(د) خیر کثیر مع شر قلیل جو اُس کو لازم ہو اُس کا وجود ضروری ہے اور مبدع عالم کی رحمت
سے دور ہے کہ اُس کو چھوڑ دے اور نہ ایجاد کرے کیونکہ خیر کثیر کو شر قلیل کے لئے ترک کرنا
شر کثیر ہے مثلاً آگ اور پانی سے بے شمار منافع ہیں اگرچہ کبھی کبھی حرق اور غرق کی وجہ
سے ضرر بھی پہنچتا ہے اسی طرح حیوانات اور انسان اگرچہ شریر بھی ہیں لیکن خیر ان کا بہت
زیادہ ہے شر سے۔ (یہ سب مل کے پانچ قسمیں ہوئیں) یہ سوال کہ خدائے تعالے نے
پیدا ہی کیوں کیا اس قسم کو جن میں ذرا بھی شر ہے اور ان کو شر سے بری کیوں نہ پیدا کیا تاکہ
اُن سے شر بالکل نہ ہوتی یہ سوال فاسد ہے کیونکہ اُس کے یہ معنے ہیں کہ اُس شے کو جیسی
اُس کی ذات ہے ویسا کیوں بنایا یا پانی اور آگ کو آگ کیوں بنایا اگر اس قسم میں شر قلیل
نہ ہوتی تو پہلی قسم ہو جاتی یعنے وہ جس میں خیر ہی خیر ہے اور یہ پانچویں قسم بالکل ایجاد نہ کی جاتی
اگرچہ اُس کا ایجاد ضروری ہے کیونکہ اسی کی رحمت کے لئے جائز نہیں ہے کہ مصالح اور
خیرات کلیہ کو بعض جزئی شر کے لئے ترک کر دے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب سلامتی بدن
کی مقصود ہوتی ہے تو کسی عضو کو کاٹ ڈالتے ہیں اور یہ عین حکمت ہے۔ موجودات کا حصر
ان دونوں قسموں میں ہے یا خیر محض یا خیر کثیر مع شر قلیل اور اسی کی طرف مصنفؒ نے
اشارہ کیا ہے۔

فصل :۔ بیان سبب انذارات اور مغیبات پر اطلاع ہونے اور اس بیان
میں کہ نقوش کائنات کے ازلاً اور ابداً محفوظ ہیں برازخ علویہ میں اور اُن کی تکرار واجب ہے

اور اشباح مجردہ عالم مثال میں غیر متناہی ہیں۔

جب انسان کے حواس ظاہری کے اشغال کم ہو جاتے ہیں (یا تو اسباب ضروریہ نوع کے سبب سے مثلاً نیند جس میں حواس ظاہری معطل ہوتے ہیں اور روح ظاہر سے طرف باطن کے متوجہ ہوتی ہے یا غیر ضروری اسباب سے اور اُس کی بھی دو صورتیں ہیں یا اصل فطرت میں آلات ضعیف ہوں تو اُس کا شغل تدبیر بدن میں کمتر ہوگا اور جس قدر اس میں کمی ہوگی عالم باطن کی طرف توجہ زیادہ ہوگی یا غیر فطری مثلاً طبیعت کا نرم و نازک ہونا یا صرع میں مبتلا ہونا اس صورت میں بھی بہ سبب قلت شغل بدن کے باطن کی طرف توجہ منعطف ہوتی ہے یا اکتسابی ہو جیسے بعض کاہن ایسے امور سے استعانت کرتے ہیں جس سے حس کو حیرت اور خیال کو وقفہ ہو جاتا ہے اور نفس ناطقہ بہ سبب ضعف عایق کے امور غیبی سے ملاقات کرتی ہے) پس نفس ناطقہ (بعض اوقات) تخیل کے شغل سے مخلصی پا کے امور غیب پر اطلاع حاصل کرتی ہے (ایسے امور جو ہو رہے ہیں یا ہو گئے یا عنقریب ہونے والے ہیں) اس پر شہادت دیتے ہیں سچے خواب (حاصل ہوتے ہیں تسامع سے یا معارف سے) تسامع کی یہ صورت ہے کہ غیب پر اطلاع ہو حالت نوم میں کسی اور کو اس لیے کہ محال ہے خلق کثیر جھوٹ پر اتفاق کر لیں اور وہ حکایت کرتے ہیں اپنے ذاتی مشاہدوں کی کہ خواب میں جو دیکھا وہ خود یا اُس کی تعبیر ظاہر ہوئی۔ تعارف یہ کہ خود دیکھنے والے کو بذات خود مشاہدہ ہوا۔ ایک شخص بھی ایسا نہ ہوگا جس کو اپنی ذات میں اس کا تجربہ نہ ہوا ہو۔ مگر یہ کہ کوئی شخص فاسد المزاج ہو اور اُس کی قوت تخیل اور تذکر بیکار ہو خواب میں تو وہ معذور ہے۔

جب نفس ناطقہ کو یہ قوت حاصل ہے کہ حالت نوم اور مرض میں عالم غیب پر اطلاع حاصل کرے تو حالت بیداری اور صحت میں کون مانع ہے الا یہ کہ کوئی امر مانع ہو مثلاً اشتغال محسوسات اور یہ مانع دور ہو سکتا ہے اور اس پر دلالت کرتے ہیں انذارات انبیا علیہم السلام اور اہل تجرید کے جو اولیا اور متالہین سے ہیں۔ انبیا علیہم السلام میں اصلی قوت ہوتی ہے اُن کا نفس قوی ہوتا ہے اور اُن کا بدن اشتغال عالم علوی سے اتصال کا مانع نہیں ہوتا حالت صحت اور بیداری میں ان کے نفس میں ایسی قوت ہے کہ وہ دونوں عالموں سے مشتغل ہونے کی سمائی رکھتے ہیں۔ اور نیک انسان اور اولیاء اللہ کو بذریعہ اکتساب ریاضات خاص کے یہ قوت حاصل ہو جاتی ہے اور ملکہ ہو جاتا ہے کیونکہ اگر بدن مانع نہ ہو تو نفس میں اور

عالم علوی میں کوئی حجاب نہیں ہے۔ نفس انسانی کو نفس فلکی سے فیض پہنچتا ہے جیسے ایک آئینہ سے دوسرے آئینہ میں صورت کا انعکاس ہوتا ہے۔ (۲)

کیونکہ نور مجرد کو حجاب اور جرم مانع نہ ہو تو اس میں اور انوار مدبرہ فلکیہ میں کوئی حجاب متصور نہیں ہے سوائے برزخی اشتغال کے۔ کیونکہ حجاب ابعاد کے خواص سے ہے مجردات میں کوئی بعد و جہت نہیں ہے کیونکہ یہ خاصے مادہ کے ہیں انوار اسپہبدی (انسانی) کا حجاب جو اس ظاہری اور باطنی کے اشتغال ہیں جب اس سے چھٹکارا ہوتا ہے تو وہ آزاد ہے اس کا اتصال ہو انوار اسپہبدی سے برازخ علویہ کے اور اس کو اطلاع ہوتی ہے اُن نقشوں پر (کائنات کے) جو برازخ علویہ میں ہیں (کیونکہ کل کائنات منقوش ہیں برازخ علویہ میں) کیونکہ یہ انوار مدبرہ اپنے جزئیات کو جانتے ہیں (بعض نسخوں میں ہے کہ اپنے حرکات کو جانتے ہیں) اور اپنے حرکات کے لوازم کو بھی جانتے ہیں (کیونکہ علم علت اور ملزوم کا غیر منفک ہے علم سے معلول اور لازم کے) (۳)

صورتیں کائنات کی سب کی سب مرتسم ہیں مدبرات فلکیہ میں اور کائنات کے قوانین اور ضوابط معلوم اور محفوظ ہیں کوئی امر بیہودہ بے جوڑ نہیں ہوتا بلکہ جمیع امور موافق غیبی مثالوں کے ہوتا ہے جو کہ خدائے تعالیٰ کی یادداشت ہے لوح محفوظ میں اور انذارات دلالت کرتے ہیں عالم جزئیات پر اور نفوس البشریہ کی ذوات خاص سے اس کو تعلق نہیں ہے ورنہ کبھی نفوس البشریہ سے غائب نہ ہوتے اور نہ نفوس البشریہ کی قوتوں کے موافق ہیں جو اُس کو حاصل ہیں ورنہ کبھی اُس سے دور نہ ہوتے کسی وقت پس وہ امور علوی کے سبب سے ہیں امور جزئیہ کی تخییل مجردات عقلی کو نہیں ہوتی لہذا وہ عالم نفسانی سے ہیں وہ نفوس جن کا افلاک سے تعلق ہے پس واجب ہے کہ ان کے ضوابط کلیہ اپنے مبادی کی طرف سے ہوں کہ جب ایسا ہو تو یوں ہو اور قوانین کا احاطہ عقل میں ہے پھر جب کہ منقش ہیں نفس فلکی میں اور ان کی تخییل ہر نقطہ تک پہنچتی ہے پس چاہیئے کہ وہ لازم حرکات اور استثناء شرطیات کو جانتے ہوں یعنے لیکن ایسا ہوا تو ایسا ہوگا اور اگر ایسا ہوتو نہ ہو۔ جب تم کو یہ مقدمہ معلوم ہوا تو اب سمجھو کہ وہ صورتیں جن کا ادراک نفس کو خواب یا بیداری یا دونوں حالتوں کے مابین ہوتا ہے یا اُس کے مثل اور کوئی صورت ہو تو یہ یا تو اس لیئے ہوتا ہے کہ اُس عالم سے اتصال ہوا ہو۔ اگر اتصال کے سبب سے ہو تو

اس صورت میں یا کلی اتصال ہو یا جزئی اور دونوں مفروضوں سے پس یا تو بہت جلد مٹ
ہو جائے یا ثابت رہے پس اگر ثبوت کلّی ہو تو متخیلہ جس کی طبیعت سے محاکاۃ ہے وہ اُن
معانی کلیہ کو جن کا انطباع نفس میں صورت جزئی میں ہے اُس کی حکایت کرے گی
اور یہ صورتیں خیال میں چھپ جائینگی اور وہاں سے حس مشترک میں منتقل ہوں گی اور
مشاہدہ ہوں گی پس جس چیز کا مشاہدہ ہوا اُس کو اُس معنی کلّی سے جس کا ادراک نفس کو
ہوا ہے شدید مناسبت ہے اس حیثیت سے کہ اُن میں صرف کلیت اور جزئیت کے
سوا اور کوئی اختلاف نہیں ہے تو یہ خواب تعبیر سے بے نیاز ہو گا اور اگر ایسا نہ ہو پس اگر
اس صورت میں ایسی مناسبت ہو کہ اُس پر اطلاع یا تنبیہ ممکن ہے مثلاً معنی کی تصویر لازم
یا ضد یا شبیہ سے بنی اس طرح کہ نفس نے دشمن کا ادراک کیا متخیلہ نے اُس کو سانپ کی
تصویر سے ظاہر کیا یا بھیڑیا یا اگر ادراک بادشاہ کا کیا تو اُس کی حکایت کی دریا یا پہاڑ
سے تو اُس صورت میں تعبیر کی ضرورت ہو گی اور یہ تخیل ہو گی بالعکس یعنی رجوع کریں گے
خیالی جزئی صورتوں سے معانی کلیہ نفسانیہ کی جانب اور کوئی ایسی مناسبت نہ ہو جس کا ندکور ہوا
تو ایسے خواب پریشاں متخیلہ کی مسخرگی ہے۔ اور اگر صورت جزئی ثابت رہی اور قوت
حافظہ نے اس کی نگاہ داشت کی اسی طرح جیسا وہ تھا اور متخیلہ نے اُس میں تصرف
نہ کیا یعنے اشیاء کا غیر اشیاء کی صورت میں تمثل نہ ہوا تو یہ رویا سچ ہو گا اور تعبیر کی احتیاج
نہ ہو گی اور اگر متخیلہ غالب ہے اور نفس کا ادراک ضعیف ہے تو متخیلہ نے اس میں جلد جلد

صورتیں کائنات کی سب کی سب مرتسم ہیں۔۔۔ ذات تلکیہ میں اور کائنات کے نقوش مربوط معلوم
اور ضبط کیے ہوئے ہیں وہ بیہودگی سے نہیں صادر ہوتے (یعنے غیر مربوط نہیں
ہیں) بلکہ وہ مُثل غیبیہ کے موافق ہیں کہ وہ ذکر حکیم تعالیٰ شانہٗ) کا لوح محفوظ میں ہے
اور ایسے انذارات ہیں جو دلالت کرتے ہیں عالم جزئیات پر اور وہ نفوس بشریہ
میں بذات خود موجود نہیں ہیں ورنہ اُس سے ہرگز غائب نہ ہوتے اور نفوس کی
قوتوں سے حاصل ہوتے ہیں ورنہ کبھی اُس سے دوا نہ ہوتے۔ پس وہ نہیں
ہیں مگر امر علوی کی جہت سے نہ ایسے امور جزئیہ جن کی تخیل مجردات عقلیہ کو

لہ۔ یعنے مرض یا مصنوعی خواب۔ ۱۲۔

نہیں ہوتی پس وہ امور عالم نفسانی فلکی سے ہیں ضرور ہے کہ اُن کے لیے ضوابط کلیہ
مقرر ہوں مبادی کی طرف سے کہ "جب کبھی ایسا ہو تو ایسا ہو" اور وہ قوانین جن کا
احصا عالم عقلی میں ہے پھر جب اُس سے نفس فلکی منقش ہے اور ہر نقطہ کی طرف
واصل ہونے کی تخئیل کرتی ہے پس اُس کے لیے ضرور ہے کہ لازم حرکات کو جانے
شرطیات کو استثنا کرکے (یعنی قیاس استثنائی سے) "لیکن ایسا ہے پس ایسا ہے"
اور "ایسا نہیں ہے پس ایسا نہیں ہے" جب یہ معلوم ہوا پس اب یہ سمجھو کہ وہ
صورتیں جن کا نفس کو حالت خواب یا بیداری میں ادراک ہوتا ہے اور جو حالت
ان کے بین بین ہو یا اُس کے مثل یا تو وہ اس وجہ سے ہوتا ہے کہ نفس کو اُس
عالم سے اتصال ہو یا نہ ہو پس اگر اتصال کے سبب سے ہو پس وہ امر کلی ہو
یا جزئی اور بہر دو تقدیر پس یا تو جلد طے ہو جائے اور اُس پر کوئی حکم نہیں ہے
یا ثابت رہے پس اگر کلیہ کا ثبوت ہو تو متخیلہ جس کی طبیعت سے محاکات
ہے ان معانی کلیہ کی جو نفس میں جزئی صورتوں سے منطبع ہوتے ہیں حکایت کرتا
ہے اور یہ صورتیں خیال میں منطبع ہو جاتی ہیں اور وہاں سے حس مشترک میں منتقل
ہوتی ہیں پس وہ مشاہدہ ہو جاتی ہیں پس اگر مشاہدہ کو شدید مناسبت ہو اُس سے
جس کا ادراک نفس کو ہوا ہے معنی کلی سے ان میں سوائے اس حیثیت سے
کوئی فرق نہیں ہوتا کہ باعتبار کلیت اور جزئیت کے تو ایسا رویا تعبیر سے
مستغنی ہے اور اگر ایسا نہ ہو کوئی مناسبت ہو تو ممکن ہے کہ وقت
حاصل ہو اور اُس پر تنبیہ ہو جائے جیسے مثلاً معنی کی صورت اُس کے لازم کی
صورت میں ہو یا اُس کی ضد یا اُس کی تنبیہ سے جیسے نفس ادراک دشمن کا ہو
تو متخیلہ اُس کو سانپ یا بھیڑیے کی صورت سے محاکات کرے یا ملک کا ادراک
ہو تو متخیلہ اُس کو پہاڑ یا دریا کی صورت میں محاکات کرے اس صورت میں احتیاج
تعبیر کی ہوگی اور تعبیر سے تحلیل بالعکس مراد ہے یعنے رجوع کرنا خیالی جزئی
صورتوں سے طرف معانی نفسانی کلیہ کے اور اگر مناسبت نہ ہو تو ایسا رویا اضغاث احلام
جھوٹے خوابوں میں شمار ہوگا جو متخیلہ کے مذاق سے حاصل ہوتا ہے۔

اگر جزئیہ کا ثبوت ہو اور حافظہ اُس کی حفاظت کرے اپنی صورت پر

اور متخیلہ کا تصرف اس کے تمثل میں نہ ہو جو اس کی صورت کو بدل دے تو یہ خواب سچا ہوگا بغیر احتیاج تعبیر کے - اور اگر متخیلہ غالب ہو اور نفس کا ادراک ضعیف ہو تو متخیلہ جلدی کرکے اس کو اپنی طبیعت سے بدل دیتی ہے جس مثال کو نفس نے ادراک کیا تھا اسکے خلاف تصویر بناتی ہے اور کبھی تو اس مثال کو بالکل ہی تبدیل کر دیتی ہے اور دوسری صورت پیدا کر دیتی ہے اور ایسا ہی کرتی رہتی ہے حالت بیداری تک پس اگر ایسی صورت پر منتہی ہو جس کو کسی طرح تحلیل سے اصلی صورت کی طرف عود ہو سکے تو وہ ایسا خواب ہے جو محتاج تعبیر کا ہے ورنہ اضغاث احلام سے ہے - یہ وہ ہے جو نفس کو مبادی عالیہ سے ملتا ہے حالت خواب میں اور وہ جو بیداری میں ملتا ہے اس کی دو صورتیں ہیں - ایک صورت تو یہ ہے کہ نفس قوی ہو اور محاذات کے پہلوؤں کے لیئے وفا کرے اور بدن اس کو مشغول نہ کرے اور مبادی عالیہ سے ملنے میں نہ روکے اور قوت متخیلہ بھی قوی ہو اس حیثیت سے کہ حس مشترک کو حواس ظاہری سے بچاتی رہے اس صورت میں بعید نہیں ہے کہ ایسے نفس کو بیداری میں وہی واقعہ ہو جو اوروں کو خواب میں ہوتا ہے اسی میں سے وحی صریح ہے جو محتاج تاویل کی نہیں ہے اور بعض اس میں سے وہ ہے جو ایسا نہ ہو پس تاویل کی ضرورت ہوگی یا ایسے منامات سے مشابہ ہو جو اضغاث احلام ہیں اگرچہ متخیلہ نے غور کیا ہو انتقال اور محاکات میں - دوسرا ان میں سے کہ نفس ایسا نہ ہو اور مدد لے حالت بیداری میں ایسی چیز سے جو مدہوش کردے نفس کو اور متحیر کردے خیال کو جس کا ذکر گذر چکا ہے - اور اکثر ایسا اتفاق ضعیف عقل والوں میں ہوتا ہے جو اصل جبلت سے مدہوشی اور حیرت سے ماہر ہیں - یا یہ صورتیں عالم علوی کے اتصال سے نہ ہوں بدن سے فارغ ہونے کی جہت سے پس اگر یہ عالم خواب میں ہو تو وہ درحقیقت اضغاث احلام ہے اور جھوٹا خواب ہے اور اس کے تین اسباب بیان ہوئے ہیں اول یہ کہ جو کچھ عالم بیداری میں دیکھتا ہے اسکی صورتیں خواب میں باقی رہجاتی ہیں اور جب سوتا ہے تو خیال سے حس مشترک میں منتقل ہو جاتی ہیں وہ بعینہ نظر آتی ہیں اگر اس میں متخیلہ کا تصرف نہ ہو یا مناسب تصرف کرے دوسرے یہ کہ مفکرہ نے ایک صورت بنائی اور یہ صورت سوتے میں

خیال کی طرف منتقل ہوئی اور وہاں سے حس مشترک میں۔ تیسرے یہ کہ روح کے
مزاج میں تغیر واقع ہو جو قوت متخیلہ کی حامل ہے اور ان تغیرات کی وجہ سے اُس کے
افعال میں تغیر ہو جس کے مزاج پر صفرا غالب ہے اُس کو زرد رنگ کی چیزیں
دکھائی دیں اور اگر حرارت غالب ہو تو اُس کو آگ یا گرم حمام کی محاکات ہو اور
اگر برودت غالب ہو تو برف اور سردی معلوم ہو اور اگر سودا غالب ہو تو سیاہ
چیزیں اور خوفناک امور کی محاکات ہو اور اُن سے ڈرے۔ اور ایسی صورتوں
کا حصول جو بسبب غلبہ کسی خلط یا کیفیت کے ہو جو ان امور کا موجب ہو اس
لئے ہوتا ہے کہ یہ کیفیت کبھی کبھی اپنی جگہ سے تجاوز کر کے اپنی نزدیک کی چیزوں
میں پہنچتی ہے جیسے آفتاب کا نور اجسام میں اس معنے سے کہ وہ سبب اس کے
حدوث کا ہے اس لئے کہ ایسے اشیا بھی موجود ہیں جو اپنے امثال کے ذریعہ سے
غیروں کو فیض پہنچاتی ہیں اور متخیلہ منطبع ہے ایسے جسم میں جس میں یہ کیفیت
ہے پس متخیلہ اس سے متاثر ہوتی ہے ایسا تاثر جو اُس کی طبیعت کے لائق ہے
اور متخیلہ جسم نہیں ہے کہ قبول کرے اس کیفیت کو جو کہ مختص ہیں اجسام سے
پس متخیلہ سے وہ چیز اُس کو قبول کرلیتی ہے جو اپنی طبیعت سے اس کو قبول
کرسکتی ہے۔ ؎

اگر ایسے امور حالت بیداری میں حاصل ہوں تو کبھی اُن کو امور شیطانی
کہتے ہیں جو کہ جھوٹے ہوتے ہیں۔ اور جو کچھ دیکھا جاتا ہے از قسم غول و جن
و شیاطین تو یہ بھی اسباب تخیلی کے سبب سے ہوتے ہیں اور ان اسباب
سے ہونا اُن کے وجود خارجی کے منافی نہیں ہے جس کا بیان ہو چکا ہے کیونکہ
خیال اُس کا مظہر ہے اور اگر خیال میں منطبع نہ ہوا جس طرح آئینہ میں تو اُن کی
صورتیں بغیر انطباع کے ظاہر ہوتی ہیں اور اگر منطبع ہوتیں تو انطباع عظیم
صغیر میں لازم آتا۔ اور جب کہ شے کی رویت خیال میں مختلف ہوتی ہے تو بدل
جاتا ہے مقام دیکھنے والے کا باوجودیکہ آئینہ اور شے بحال خود ہوں۔ اس بحث
سے چھٹکارا ہوا کہ اگر نقوش کائنات جن پر نفس کو اطلاع ہوتی ہے اگر ذکر (یاد)
میں اس کا اثر باقی نہ رہے تو اُس پر کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ ؎

تصرف کیا کہ اُس کو کہیں سے کہیں پہنچا دیا یعنی نفس نے ادراک کیا تھا اُس کی صورت بدل کے اور صورت بنائی اور اُس سے دوسری صورت پیدا کی اور یہی حال بیداری تک رہا اگر آخری صورت ایسی ہے کہ اُس سے کسی طریقہ تحلیل سے صورت اصلی تک سراغ لگا لیا تو اس خواب کو تعبیر کی احتیاج ہے ورنہ خواب پریشان ہے۔ یہ وہ امور ہیں جن سے نفس کو عالم خواب میں ملاقات ہوتی ہے۔ اب وہ امور جن سے عالم بیداری میں ملاقات ہوتی ہے اُس کی دو صورتیں ہیں:۔ پہلی صورت یہ ہے کہ نفس قوی ہو اور اطراف و جوانب سے جو چیزیں اپنی طرف کھینچتی ہیں ان سے سر بر ہو سکا اور اشتغال بدنی اُس کو مبادی عالیہ سے اتصال کے مانع نہ ہوئے اور متخیلہ بھی قوی ہو کہ حس مشترک کو حواس ظاہری سے چھٹکارا دے سکے اس صورت میں ممکن ہے کہ جو کچھ عالم رویا میں دکھائی دیتا ہے وہ عالم بیداری میں واقع ہو اور خواب اور بیداری میں کوئی فرق نہ ہو جب یہ صورت ہو تو جس کا مشاہدہ ہوا یا تو وہ وحی صریح ہے جس کو تاویل کی حاجت نہیں ہے یا وحی صریح نہیں ہے بلکہ تاویل کی ضرورت ہے یا بیداری میں بھی وہی حالت خواب پریشاں کی سی ہو اگر متخیلہ گھری کوشش کرتی ہو انتقال صور اور محاکات میں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ نفس ایسی قوت نہ رکھتا ہو تو حالت بیداری میں مدد لے ایسی چیزوں سے جو نفس میں دہشت اور خیال میں حیرت پیدا کر دیں جس کا ذکر ہو چکا ہے اور ایسے امور اُن لوگوں میں ہوتے ہیں جن کی عقلیہ کمزور ہیں یا جس کو اصل جبلت سے دہشت اور حیرت عارض ہے۔ اگر نفس کو عالم علوی سے اتصال نہ ہو اور بدن سے فراغ حاصل ہونے پر بعض صورتیں دیکھے یہ بھی خواب پریشاں ہے اور اُس کے تین سبب بیان کیئے گئے ہیں (۱) جو چیزیں عالم بیداری میں انسان دیکھا کرتا ہے اُسکی صورتیں خیال میں رہتی ہیں حالت خواب میں وہ صورتیں پلٹ کے حس مشترک میں آجاتی ہیں اُن کا مشاہدہ ہوتا ہے وہ صورتیں بعینہ ایسی ہی ہیں جن کو حواس ظاہری سے دیکھتا ہو اگر متخیلہ اُن میں اپنا تصرف نہ کرے یا مناسب تصرف کرے (۲) قوت مفکرہ نے ایک صورت کا اختراع کیا یہ صورت خواب میں خیال میں منتقل ہو کے حس مشترک میں پہنچی (۳) جو روح قوت متخیلہ کی حامل ہے اُس میں کوئی تغیر ہوا تو قوت متخیلہ کے افعال میں بھی موافق اُن عوارض کے تغیر ہوا جس کے مزاج پر صفرا غالب ہے اُس کو زرد رنگ کی چیزیں دکھائی دیں جن میں حرارت غالب ہوئی اُس کو آگ اور گرم حمام معلوم ہوا اور اگر برودت غالب ہوئی

تو برف اور جاڑا معلوم ہوا اگر سودا و غالب ہے تو سیاہ اور ہولناک منظر دکھائی دیئے۔
اور ایسی صورتیں متخیلہ میں اس لیئے حاصل ہوتی ہیں کہ جب اُن چیزوں کا غلبہ ہوتا ہے
جن سے ایسی صورتیں پیدا ہوتی ہیں تو اُس کا اثر جو چیزیں نزدیک ہیں اُن پر پڑتا ہے
جیسے آفتاب کا نور اجسام میں پہنچتا ہے پس آفتاب ہی اُس کے حدوث کا سبب ہے
اور متخیلہ کا انطباع ایسے جسم میں ہے جو اُس کیفیت سے متاثر ہوا ہے اس لیئے متخیلہ بھی
اُس کیفیت سے متاثر ہوتی ہے ایسی تاثیر سے جو اس کی طبیعت سے مناسبت رکھتی
ہے اس لیئے کہ متخیلہ کوئی جسم نہیں ہے کہ قبول کرے اُن کیفیتوں کو جو مخصوص ہیں اجسام
سے پس اس کیفیت سے وہ ایسی چیز کو قبول کرتی ہے جو اُس کی طبیعت کے موافق ہے۔
اور اگر ایسا عالم بیداری میں ہو تو اُس کو امورِ شیطانی کہتے ہیں اور کبھی غول اور جن اور شیاطین
ایسے ہی اسباب سے دیکھائی دیتے ہیں یعنے اسباب تخیلی سے مگر اُس سے یہ نہ سمجھنا چاہیئے
کہ یہ اُن کے وجودِ خارجی کے منافی ہے کیونکہ خیال اُن کا مظہر ہے۔ اگرچہ خیال میں انطباع
نہیں ہے کیونکہ اگر انطباع ہو تو چھوٹی چیز میں بڑی چیز کا انطباع لازم آئے اور یہ محال
ہے اور کبھی شے کی رویت میں جو اختلاف ہوتا ہے وہ دیکھنے والے کی جگہہ بدلجانے
سے ہوتا ہے حالانکہ شے اور آئینہ دونوں بحال خود رہتے ہیں۔ جب باقی رہتا ہے
قوتِ ذاکرہ میں وہ جس کا مشاہدہ کیا ہے انواعِ عالیہ میں صریحاً تو کوئی احتیاج تاویل اور
تعبیر کی نہیں ہوتی۔ اور جب باقی نہیں رہتا اُس کا اثر ذاکرہ میں بلکہ متخیلہ اُس کو ادراک
سے دوسرے اشیاء کی طرف منتقل ہونے میں اخذ کرلیتی ہے (یعنے اصل ادراکات کو جن امور
سے تلازم ہے مثلاً اس کی شبیہ یا اُس کی ضد یا جو اُس کو لازم ہو یا جو اُس کے مناسب ہو)
اس صورت میں (خواہ رویا ہو خواہ وحی) احتیاج تعبیر کی ہوتی ہے اور یہ استنباط کرنا ہوتا ہے
کہ متخیلہ کس چیز سے اُس کی طرف منتقل ہوئی ہے۔ (کیونکہ انتقال تخیلی تناسب حقیقی کا محتاج
نہیں ہے بلکہ تناسب ظنی کافی ہے یا وہمی) تم کو معلوم ہو کہ کائنات کے نقوش (ازل سے
ابد تک) برازخ علوی میں محفوظ ہیں تصویریں کھنچی ہوئی ہیں (اور کائنات جو اُن کے آثار ہیں
واجب ہے کہ بار بار (عالم اعیان میں) واقع ہوں۔ اس معنے سے نہیں کہ معدوم کا اعادہ
ہوتا ہے بلکہ اس کے مثل کا وقوع ہوتا ہے۔ اِس کو تم فصول اربعہ سے قیاس کرسکتے ہو۔ کہ جو
امسال ہوا ہے اُسی کے مثل سال آئندہ بھی ہوگا۔ مبادی عالیہ میں واقعات ہزارہا برس کے

ہے پھر اُسی طرح واقع ہوتے ہیں بعض حکمانے اُس کی مدت چھتیس ہزار چار سو پچیس (۳۶۴۲۵)
سال قرار دی ہے ۔) برازخ علویہ میں نقوش غیر متناہی نہیں ہیں یا ترتیب وار حادثوں کے لیئے
کیونکہ ایسے مرتب اور مجتمع سلسلوں کا ہونا محال ہے ۔ پھر اگر برازخ علویہ میں نقوش غیر متناہی
حوادث کے لیئے زمانہ آئندہ میں ترتیب وار ہوں تو ضرور ہے کہ ہر ایک اُن میں سے کسی
نہ کسی وقت واقع ہو اس لیئے ایسا ایک وقت آئے گا کہ سب واقع ہو چکے ہوں گے تو یہ
سلسلہ متناہی ہو جائے گا اور فرض کیا تھا اس کا غیر متناہی ہونا اور یہ محال ہے ۔ اگر
ایسا وقت نہ آئے جس میں سب واقع ہو چکے ہوں تو اُس میں ایسے ہوں گے جو کبھی نہ واقع
ہوں گے تو وہ کائنات میں نہیں ہیں زمانہ آئندہ میں اور مفروض یہ تھا کہ وہ کائنات
میں ہیں یہ محال ہے ۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ممکنات مستقبلہ کسی طرح سے نہ ہوں کیونکہ
ممکنات مستقبلہ صورتوں سے پیدا ہوگا نہیں معقول اور مفصل جو مبادی عالیہ اور برازخ
علویہ میں ہیں وہ تصویریں کل حوادث مستقبلہ کی نہیں ہیں (بلکہ ایک ایک صورت سب
کے لیئے ہے جو متشابہ ہیں) ۔ اور یہ بھی درست نہیں ہے کہ یہ وہم کیا جائے کہ کوئی شے کائنات
گذشتہ و آئندہ سے ایسی ہے جس کا علم مدبرات فلکیہ کو نہیں ہے ۔ اور اس وہم سے جھٹلائے
وہم کرنے والا منامات اور کہانات صادقہ کو ۔ اور خبریں نبوت کی جو واقع ہوئیں یا واقع ہونے
والی ہیں اور جھوٹا کر دے متوہم ذکر کو احوال گذشتہ کے کیونکہ برہان سے ثابت ہو چکا ہے کہ
ذکر بھی برازخ علویہ سے ہے اور انوار مدبرہ سے (نہ دماغی انطباع سے) صاحب[1] انذار
خواہ نبوت سے ہو خواہ کہانت سے خواہ سچے خوابوں سے اپنا علم جو اشیا کے بارے میں
ہے بذات خود اپنی ذات کے لیئے نہیں پیدا کرتا جو موافق واقعہ کے ہو کیونکہ اس کا اور
اُس کی نوع کا عجز ظاہر ہے اور سونے والے کے قویٰ میں یہ قدرت نہیں ہے کہ وہ اس علم کو
ایجاد کرے اور نہ اُس کے نفس میں یہ قدرت ہے نہیں تو حالت بیداری میں زیادہ تر قادر
ہوتا اُس کے ایجاد پر پھر اگر وہ اپنا علم بذات خود اختراع کرتا ہے تو چاہیئے کہ قبل علم اُس کو
علم ہوتا کہ جزماً اُس کے موافق اختراع کرے اور یہ محال ہے ۔ اور انسان بذات خود
کچھ تو ضرور جانتا ہے کہ دوسری شے کی طرف سے اُس کو خبر دی جاتی ہے ۔ (نہ اُس کے

---

[1] ۔ خواہ وہبی ہو خواہ اکتسابی ۱۲ م

قوی میں اور اُس کی ذات میں) پس امور عالیہ برازخ اور مدبرات میں احاطہ کئے ہوئے ہیں
واقعات حال و ماضی و استقبال ۔ کو

اگر فرض کیا جائے کہ صاحبان برازخ علوی (کے نفوس اور علوم) متناہی ہیں لیکن
وہ استفادہ کرتے ہیں دوسرے سے جو اُن کے اوپر ہے اور اُسی سے مدد لیتے ہیں ۔ کلام
پھر عود کرے گا اُس شے کی طرف جس سے استفادہ اور استمداد ہے (اُس سے بھی محال
لازم آئے گا جو اوپر بیان ہو چکا ہے) لہذا ضرور ہے کہ یہ تماثلے ضرور بار بار واقع ہوں اور
وجوب تکرار سے ہمارے یہ مراد نہیں ہے کہ معدوم کا اعادہ ہوتا ہے بلکہ ایک ہی نوع کے
افراد کا اعادہ ہوتا ہے ۔ اور فرق مثالوں کا محل سے ہے یا زمانہ سے اگر محل بھی ایک ہو۔
جب کہ مفارق درمیان دو مثلوں کے جو ایک ہی محل میں ہوں زمانہ ہو اور اس سے
تخصیص ایسے امثال کی ہو جو ایک ہی محل میں ہیں اور ایک ہی نوع سے تو یہ اعادہ معدوم
نہیں ہے کیونکہ اُس کے زمانہ کا عود محال ہے اور یہ مسامحات سے ہے ۔ اگر فرض کیا جائے
کہ عرض اور زمانہ بھی عود کرتے ہیں تو یہ عرض اور یہ زمانہ قبل اس کے موجود تھے تو زمانہ کا
زمانہ تھا اور یہ محال ہے اور نیز اگر عرض کی معاد ہو اور زمانہ بھی بطلب عود کرے تو یہ قبلیت
عود نہ کرے گی ورنہ بعدیت ہو جائیگی اور تخصص قبلیت کے ساتھ تھا اور بطلب عود کرنے
والا جو زمانہ فرض کیا گیا ہے زمانہ نہ ہو گا (کیونکہ زمانہ ہو تو زمانہ کا بھی زمانہ ہو اور یہ محال ہے)

جب تم کو معلوم ہوا کہ کائنات کی تکرار واجب ہے ۔ پس مرکبات عنصریہ موالید
ثلثہ باقی نہیں رہتے اُن میں سے کوئی امر دائمی نہیں ہے ۔ نہیں تو امثال اس کے غیر متناہی
دوروں میں عود کرتے (کیونکہ اگر ایک موالید سے باقی رہنا چاہیئے تو اُس کے امثال بھی
اُسی طرح باقی رہتے کیونکہ واجب ہے عود کرنا امور کا اُسی طرح جس طرح پہلے دوروں گذرے
وجود اور بقا اور دوام میں) پس ایک شمار اجسام سے جو غیر متناہی ہیں معاً موجود ہوا
اور یہ محال ہے ۔ پھر وفا نہ کرتا امثال مرکبہ غیر متناہیہ کے لیئے مادہ حالانکہ اجسام متناہی
ہیں (غیر متناہی امثال کے لیئے عناصر اربعہ بھی وفا نہ کرتے ۔ اور جب مادہ خالی ہو صورت
سے پھر ملے اُس کو وہ صورت پس ضرور ہے مادہ کا عود کرنا اس لیئے کہ واجب ہے عود
اشیاء کا اُسی طرح جیسے پہلے دوروں میں تھا ۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر کائن فاسد ہے اور ہر فاسد
کائن ہے ۔ اور اس اصل کی طرف عود کرنے سے بے شمار تفریعیں نکلتی ہیں اور عجیب و غریب

کائنات واجبۃ التکرار ہے ۔

اسرار کھلتے ہیں مناسب نہیں ہے کہ جو اہل نہ ہو اُس پر یہ اسرار کھولے جائیں۔)

عالم مثال لامتناہی ہے

اشباح مجردہ میں لا نہایت کا تصور ہو سکتا ہے۔ اس کو برہان لامتناہی الابعاد مانع نہیں ہے کیونکہ اس سے ممکن نہیں ہے تالیف ایک بعد لا متناہی کی جو ممتد ہو۔

فصل مغیبات کے اقسام جن کی پیش آمد کاملین پر ہوتی ہے اور جو انبیاؑ اور اولیاؒ وغیرہم کو پیش آتے ہیں کبھی لکھی ہوئی سطریں سامنے پھر جاتی ہیں کبھی آواز سنائی دیتی ہے۔ یہ آواز کبھی لذت بخش اور کبھی ہولناک ہوتی ہے اور کبھی کسی کی صورت نظر آتی ہے کبھی اچھی اچھی صورتیں انسانوں کی دیکھتے ہیں اور اُن سے نہایت حُسن و خوبی کے ساتھ خطاب کرتی ہیں اور چپکے چپکے غیب کی خبریں کہتی ہیں کبھی ایسی صورتیں دکھائی دیتی ہیں اور خطاب کرتی ہیں جیسے مصنوعی تمثیلیں مگر بہت ہی لطف کے ساتھ کبھی وارد ہوتی ہیں عالم ملا میں اور کبھی معلق مثالیں ہوتی ہیں۔ اور جو کچھ خواب میں دکھائی دیتے ہیں پہاڑ اور دریا اور اراضی اور آوازیں اور شخص (انسانی وحیوانی نباتی معدنی عنصری فلکی کوئی) سب مُثل ہیں قائم بذات خود (نہ کسی محل میں ہیں نہ مکان میں) اسی طرح خوشبوئیں وغیرہ یعنے رنگ اور کھانے کی چیزیں (یہ بھی مُثل قائم بذات خود ہیں۔ یہ بھی کسی محل اور مادہ میں نہیں ہیں اس عالم عناصر میں کیونکہ اگر ہمارے پاس ہوتے تو ضرور قائم نہ ہوتے بغیر کسی مادہ کے۔ خواہ بیداری میں نظر آئیں خواہ خواب میں وہ سب اشباح محض ہیں۔)

جو کچھ دکھائی دیتا ہے پہاڑ اور دریا خواہ سچے خواب میں ہو خواہ چھوٹے میں دماغ میں اُس کی سمائی کیونکر ہو سکتی ہے یا اُس کی تجویفوں میں۔ (اس لئے کہ بڑی چیز کا چھوٹی چیز میں انطباع محال ہے)

الوم اخ الموت

جس طرح سونے والا یا اس کے مثل جب خبردار ہوتا ہے (خواب سے یا عود کرتا ہے مشاہدہ تخیلی یا جو دیکھا ہو بحالت خواب و بیداری میں) تو جدا ہو جاتا ہے عالم مثال سے بغیر حرکت (اور قطع مسافت کے) اور نہیں پاتا اُس عالم کو کسی جہت میں اس عالم کے۔ اسی طرح جب کوئی مرجاتا ہے اس عالم میں مشاہدہ کرتا ہے عالم نور کا بغیر حرکت کے اور وہ وہاں ہے (اگر کاملین سے ہے تو عالم نور محض کا مشاہدہ کرے گا اور اگر متوسطین سے ہے تو عالم نور مثالی کا مشاہدہ کرے گا اور اگر ناقصین سے ہے تو وہ جو اُس کے حال کے مناسب ہے اُس کا مشاہدہ کرے گا۔

اور اُس کی علت مثل آئینہ کی علت کے ضَو ہے (علت سے یہاں علت معدہ مراد ہے۔ ظہور کے لئے نہ علت قابلہ کہ وہ املس (چکنی) سطحیں ہیں صیقل کی ہوئی۔ اور نہ علت فاعلہ فیاضہ کیونکہ وہ عقل مفارق ہے۔) اور وہ اجسام جنہیں ملاشت نہ ہو نہیں حاصل ہوتی اُس سے مثال ایسے اجزا کی جو گہرے اور تاریک ہوں (یعنے وہ اجزا جو اجسام خشن (کھردرے) میں ہیں) اور جو اُن میں گہرے نہیں ہیں وہ بہت چھوٹے ہیں (اور اُن کے چھوٹے ہونے سے کوئی شئے مثال میں نہیں ظاہر ہوتی)

افلاک میں آوازیں ہیں جن کی وہ علت[2] نہیں ہے جو ہمارے عالم میں ہے (یہ مذہب قدیم حکیموں کا ہے جیسے ہرمس و فیثا غورس و افلاطون اور ان کے امثال و اساطین حکمت سے لیکن فیثا غورس اور اُس کے اتباع ثابت کرتے تھے افلاک میں ہوا اور اُس کا نکلنا وہاں سے اور انہوں نے یہ کہا کہ ہم جو افلاک کی موسیقی نہیں سنتے اُس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے کان اُس ہوا سے بھرے ہوئے ہیں جو آسمانوں سے نکلتی ہے اور انہوں نے نہ جانا کہ ہوا کا ثابت کرنا شرط آواز کی ہے جس طرح ہمارے عالم میں یا یہ کوئی رمز ہے جیسی اُن کی عادت ہے اور یہ قریب تر ہے قیاس سے اس لئے کہ اُن کا مرتبہ علوم میں اس سے بہت بڑھا ہوا ہے کہ ان پر ایسا گمان کیا جائے کہ اُن سے ایسی باتیں پوشیدہ تھیں اگرچہ ہمارے کانوں کے آوازوں سے بھرے ہونے کی جو علت قرار دی ہے اس پر دلالت کرتی ہے کہ اُن سے یہ امر مخفی تھا اس سے تو ہوا کا خروج اور ہمارے کانوں تک پہنچنا صریحًا پایا جاتا ہے۔ ہم نے بیان کیا ہے کہ آواز تموج ہوا سے جدا ہے غایت ما فی الباب یہ ہے کہ کہیں کہ ہمارے عالم میں آواز تموج ہوا سے مشروط ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اگر ایک مقام عالم عناصر میں کسی امر مثلاً آواز کے لئے مشروط ہو تو وہی تموج ہوا اُس کے مثل کے لئے دوسرے مقام پر بھی مشروط ہو یعنے عالم افلاک میں جس طرح ایک امر کلی مثلاً حرارت کے لئے جائز ہے کہ متعدد شرائط ہوں بر سبیل بدل۔ پس آواز کے لئے کہ وہ امر کلی ہے جائز ہے کہ عالم عناصر میں کسی شئے مثلاً ہوا کی شرط ہو اور عالم افلاک میں کوئی اور شئے ہو۔ جیسے ستاروں کے رنگ ان امور سے مشروط نہیں ہیں جن امور سے رنگ ہمارے عالم میں مشروط ہیں (یعنے امتزاج سے اس لئے

---

[1] چکنائی یا پالش۔ [2] یعنے قلع اور قرع اصوات فلکی کی علت نہیں ہے ۱۲ م

یہ رنگ اور تمام کیفیتیں ہمارے پاس مزاج کی تابع ہیں بخلاف افلاک کے کہ وہاں امتزاج ممنوع ہے۔ پس اسی طرح آوازیں بھی افلاک میں جائز ہے کہ اور شرائط سے مشروط ہوں سوائے اُن شرائط کے جس سے آواز یہاں مشروط ہے۔

مشائیوں نے جب دیکھا کہ ہوا شرط آواز کی ہے انھوں نے گمان کرلیا کہ افلاک میں یہی شرط ہوگی اس لئے آواز کا انکار کردیا افلاک میں بسبب نفی شرط کے اُس جگہ اور یہ منفذ اناقص ہے جس سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ ایک ہی شئے کے اسباب اور شرائط بر سبیل بدل ہوں جس کو ہم نے قرار دیا ہے اب رہی یہ بات کہ اگر اُن کی آوازیں ہوتیں تو بڑی ہولناک ہوتیں اور حیوانات مرجاتے جیسے قوی رعد کی آواز یہ اعتراض بھی وارد نہیں ہوسکتا کیونکہ ایسا اُس صورت میں لازم ہوتا جب بذریعہ ہوا کے ہم تک آواز پہنچتی اور جو ہولناک آوازیں صاحبان کشف (انبیا اور اولیا) سنتے ہیں یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہوا کے تموج سے ہیں کیونکہ ہوا کا تموج اس قوت کے ساتھ دماغ کے رگڑ کھانے سے نہیں تصور کیا جاسکتا اور نہ یہ آواز عالم حس میں ہوتی ہے ورنہ ہر صاحب حس اُس کو سُن سکتا بلکہ وہ صوت کی مثال ہے (جو عالم مثل میں موجود ہے جیسے انسان کی مثال انسان ہے اسی طرح آواز کی مثال آواز ہے)۔ لہذا ہوسکتا ہے کہ افلاک میں آوازیں اور نغمے ہوں جو ہوا اور رگڑ سے مشروط نہیں ہیں اور یہ بھی نہیں تصور میں آسکتا کہ کوئی نغمہ ان نغموں سے زیادہ لذیذ ہو جیسے یہ نہیں تصور کیا جاسکتا کہ کوئی شوق اُن کے شوق سے بڑھا ہوا ہو۔ (وہ ملائکہ ہیں جو دن بھر اور ساری رات اپنے پروردگار کی تسبیح میں رہتے ہیں اور اس سے کبھی نہیں تھکتے) پس سلام ہو اُس قوم پر (مثالی نہیں کاملین) جو حیرت اور سکر کی حالت میں عالم نور کے شوق اور نور الانوار کے جلال سے وجد کی کیفیت میں سبع شداد (ساتوں سیاروں کے آسمانوں سے) بہت مشابہ ہیں۔ اس بیان میں ایک عبرت ہے صاحبان دل کے لئے مطارحات میں ہے کہ تمام سالک مختلف قوموں سے ان آوازوں کو ثابت کرتے ہیں۔ نہ مقام جابلقا وجابرصا میں جو دونوں شہر عالم عناصر مثالی سے ہیں بلکہ مقام ہورقلیا میں یہ تیسرا شہر ہے اس میں بہت عجائبات ہیں یہ شہر عالم افلاک مثالی سے ہے یہاں جو شخص واصل ہوتا ہے اُس سے افلاک کے روحانیات سے ملاقات ہوتی ہے اور جو ملیح صورتیں دیکھتا اور خوش آئند آوازیں سنتا ہے۔ فیثاغورس نے بیان کیا کہ

وہ خود عالم علوی میں گیا اُس نے اپنے جوہر نفس کی صفائی اور اپنے قلب کی ذکاوت سے افلاک کے نغمے سنے اور آوازیں ستاروں کے حرکت کرنے کی سنیں اور اُس کے ساتھ اُس نے فرشتوں کے (پروں کی آواز) چلنے پھرنے کی آواز بھی سنی اور پھر اپنے بدن کی طرف رجوع کیا۔ اور انھیں آوازوں سے سُر نکالے اور علم موسیقی کو مدون کیا۔ اور صاحب اخوان الصفا اور جو لوگ اُن کے موافق ہیں وہ بیان کرتے ہیں کہ جب اجرام فلکی ایجاد کیئے گئے اور اُن کو پوری مضبوطی اور سختی اور چکناپن اور دائمی حرکت بخشی گئی تو ایک نے دوسرے سے رگڑ کھائی اُس سے نغمے پیدا ہوئے اُن سے بہتر نسبتیں اور ان کے عشق اور شوق کا تناسب اُن نغموں سے زیادہ ممکن نہیں ہے۔

افلاک سنتے ہیں مگر اُن کی سماعت کان سے مشروط نہیں ہے دیکھتے ہیں بغیر آنکھ کے اور خوشبو سونگھتے ہیں بغیر ناک کے۔ یہ جملہ حواس ان میں آلات سے مشروط نہیں ہیں۔ (یہ حواس ممکن ہیں افلاک کے لیئے اس لیئے کہ وہ نفس ناطقہ رکھتے ہیں جیسے ہمارے بدن اب رہا یہ کہ وہ اشرف ہیں اس لیئے کہ اُن کے لیئے آلات جسمانی کی شرط نہیں ہے۔ اور مشروط ہونا اخس ہے غیر مشروط ہونے پر دلالت کرتا ہے جبکہ اخس موجود ہے تو قاعدہ امکان اشرف سے اشرف کا موجود ہونا واجب ہے) پس افلاک میں حواس کا وجود واجب ہے۔ معلم اول نے کہا ہے واجب ہے اثبات نفس کا اکرم اجسام فلک اور کواکب کے لیئے اور جب افلاک وغیرہ صاحب نفس ہیں تو وہ صاحب حواس بھی ہیں یعنے جس سماعت اور بصر کا نہ ذوق کیونکہ وہ غذا نہیں کھاتے اور نہ ان میں نمو ہے اور شم کے بارے میں سکوت کیا ہے اور اسکا حال کچھ نہیں کہا۔) اور اخوان تجرید (کاملین حکمت نظری و عملی ہیں اور حکمت ذوقی ہیں یا عملی اور کشفی میں اور جو ہمیشہ ریاضت کرتے رہتے ہیں) کے لیئے مقام خاص ہے اس مقام میں وہ مثل قائم بذات خود ایجاد کر سکتے ہیں جس صورت کی چاہیں اور یہی مقام کُن سے نامزد ہے یعنے جس کا ذکر کتاب الہی میں ہے قولہ تعالیٰ اِنَّمَا اَمْرُنَا لِشَیْءٍ اِذَا اَرَدْنَاہُ اَنْ نَقُوْلَ لَہٗ کُنْ فَیَکُوْنُ۔ جب ہم ارادہ کرتے ہیں کسی شے کا تو ہم اُس سے کہتے ہیں کہ ہو جا پس وہ ہو جاتی ہے جس نے یہ مقام دیکھا ہے اُس کو عالم برزخ کے علاوہ ایک اور عالم کا یقین ہے (اور وہ عالم انوار ہے) اور اُس عالم میں معلق مثالیں اور مدبر فرشتے ہیں۔ اور ان مثالوں کے طلسم اس عالم میں ہیں اور مثل قائمہ ان طلسمات سے گفتگو کرتے ہیں اور ان طلسمات سے

اُن کا ظہور ہوتا ہے اور جاری ہوئے ہیں ان ظلمات جسمانیہ سے سخت حملے اور زبردست قبضے واسطے سے ان مثالوں کے اور عجیب آوازیں جس کی محاکات پر خیال قادر نہیں ہے پھر عجب یہ ہے کہ انسان جب مجرد ہوتا ہے تو ان آوازوں کو سنتا ہے اور اُن کی طرف کان لگاتا ہے اور اپنے خیال کو بھی سنتے ہوئے پاتا ہے اور یہ آواز مثال معلق سے آتی ہے اور جس کسی نے ریاضت اور مزاولت کی ہے سیاسات الٰہیہ میں جب صعود کرتا ہے عالم مثالی میں پھر رجوع کیا ایک طبقہ سے دوسرے طبقہ میں اور اُس کی خوشنما صورتوں میں اور جس قدر اُس کی ترقی کامل ہوتی ہے اُس کا مشاہدہ اُن صورتوں کا صاف تر ہوتا ہے اور زیادہ لذت حاصل ہوتی ہے پھر عالم مثال عالم انوار میں گذرتا ہے یہاں تک کہ نور الانوار (کی جناب میں باریاب ہوتا ہے۔)

(معلوم ہو کہ اگرچہ طبقے عالم مثال کے اس قدر شمار میں ہیں جن کو سوا خدائے تعالےٰ کے کوئی نہیں جانتا مگر پھر بھی تمنا ہی ہیں لیکن اشخاص ہر طبقہ کے یعنے نوعیں ہمارے عالم کی لاتمناہی ہیں ان طبقوں سے بعض شریف اور نوری ہیں یعنے جنت کے طبقے جس سے نیک لوگ متوسطین سے لذت حاصل کریں گے اور اُن میں بھی شرف کے اعتبار سے فرق ہے بعض طبقے تاریک اور غبار آلود ہیں یہ طبقے جہنم کے ہیں ان میں عذاب ہوگا دوزخیوں کو۔ ان طبقوں میں بھی فرق ہے تاریکی اور وحشت کے اعتبار سے اور ان سے بھی نیچے طبقے ہیں جو سب سے نیچا طبقہ ہے وہ اسفل السافلین ہے یہاں گناہگار انس و جن رہتے ہیں۔ باقی طبقات جن کا حصر نہیں ہوسکتا اعلیٰ اور ادنیٰ کے درمیان میں ہر طبقہ میں ملائکہ اور جن اور شیاطین کی سکونت ہے جن کا عدد سوائے خدائے تعالیٰ کے کوئی نہیں جانتا۔)

معلوم ہو کہ جو چیز عالم عنصری میں ہے اُس کی تصویر فلک میں ہے جس طرح یہاں پائی جاتی ہے مع اپنی تمام ہیأتوں کے۔ اور ہر انسان اور حیوان نقش کیا ہوا ہے مع اپنے جمیع احوال و حرکات و سکنات کے جو موجود ہو چکا یا ہے یا ہوگا۔ قولہ تعالےٰ۔ وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌ۔ یعنے ہر شے کو لکھ دیا ہے کتابوں میں اور ہر چھوٹا بڑا لکھا ہوا ہے۔ وجود نفس ناطقہ پر ایک برہان یہ بھی ہے کہ وہ غیر جسمانی ہے اس لیئے کہ کبھی اُس کا مظہر برزخ ہوتا ہے اور کبھی مثال معلق اور یہ اپنی ذات کو دونوں

حالتوں میں ادراک کرتی ہے۔ پس وہ کوئی بھی ان دونوں سے نہیں ہے۔

اب ہم یہاں اس ذکر کو بیان کرتے ہیں جس سے ادراک مُثُلِ حق کا ہوتا ہے اُس سے واردات الٰہی کی بصیرت ہوتی ہے اور اُس کے اسرار طلب کئے جاتے ہیں اُس شخص سے جو کتاب کے ساتھ قائم ہو۔ (یعنے خلیفۃ اللہ اس کی زمین میں)۔

فصل۔ لوح ذکر مبین میں مسطور ہے۔ کہ صاحبان سیر و سلوک وہ ہیں جو غرفات نور کے دروازوں کو اخلاص اور صبر کے ساتھ کھٹ کھٹاتے ہیں۔ اُن سے ملائکہ الٰہی ملاقات کرتے ہیں چمک دمک سے اور اُن کو تحفہ دیتے ہیں ملکوت کے تحفوں سے (یعنے اشراقات عقلیہ اور منبع بہا سے جو کچھ ٹپکتا ہے اُن پر چھڑکتے ہیں (یعنے فیضان الٰہی پہنچاتے ہیں) تاکہ پاک ہو جائیں (یعنے عقلی نوری طہارت حاصل کریں) کیونکہ خداوند بخشش بزرگ دوست رکھتا ہے پاکیزگی اپنے پاس آنے والوں کی۔

مگر اخوان بصیرت وہ ہیں جن کا اجتماع و اتفاق ہے تسبیح اور تقدیس پر۔ اعتکاف کرتے ہیں خضوع و خشوع کے ساتھ اور فروتنی کے ساتھ کھڑے رہتے ہیں اور یاد کرتے ہیں طبقاتِ عالم کے نظم کرنے والے کو خالق ارض و سماوات کا ذکر کرتے رہتے ہیں۔

حالانکہ وہ ابناء ظلمات (اسی دنیا کے رہنے والے) ہیں پرہیز کرتے ہیں اور ٹھہرے ہوئے ہیں قرب کے معبدوں میں (معبد سے مراد بدن انسانی ہے) مناجات کرتے ہیں صاحبان حجرات عزت کے ساتھ (عقول مجردہ سے) اور التماس کرتے ہیں قیدی کی رہائی کا (یعنے علائق بدنی سے نجات طلب کرتے ہیں) اور اقتباس کرتے ہیں نور کو اُس کے مظہر سے۔ وہی لوگ ہیں جنھوں نے اقتدا کیا ہے اُن لوگوں کا جو خدا کے نزدیک پاک و پاکیزہ ہیں اور مقرب درگاہ ہیں۔ اور تسبیح پڑھتے ہیں اُس پروردگار کی جس نے آفتاب کو ایک وسیلہ بنایا ہے فیضانِ وجود کا اور نیرین شمس و قمر خلیفہ اُس کے اس عالم میں ہیں اور ستارے خمسہ متحیرہ سب کے سب خدا کی قربت میں بذات خود نعمت سے مالامال ہیں اور دوسروں کو نعمت بخشتے ہیں فیض و اشراق سے۔ اور اشخاص ضو (یعنے کواکب) مدارج حرکت میں (افلاک) میں اللہ تعالیٰ کے نور سے نفع پاتے ہیں اور جو اُن سے فروتر ہیں (عالم سفلی میں) اور استعداد رکھتے ہیں ان کو نفع پہنچاتے ہیں خدا کی طرف تقدس کا فیضان اُن لوگوں پر جو محرابوں میں ہیں (نمازیوں پر) خدا کا ذکر پڑھا کرتے ہیں۔

زحل، مشتری، مریخ، زہرہ، عطارد۔

(ذکر سے مراد قرآن شریف ہے) اور پکارتے ہیں اپنے رب کو اے رب دور کردے ہم سے بدی کا لعب اندھیرا جو جاہلوں کی پوشش ہے اے خدا ہمارے ہم تیرے پاس خوشی سے اطاعت پذیری کے لئے آئے ہیں تیری طرف ہماری روحوں نے پاکیزگیوں کا اشارہ کیا ہے ہم ترقی چاہتے ہیں مقامات عظمت و جلال میں جو تیری وسیع کرسی اور تیری ہدایت کرنے والے نور کے اترنے کا مقام ہے۔ پس ہماری روح کو پاک کردے اپنے زبردست ہاتھ سے

صاحبان بصیرت کے نفوس لئے نور ازلی کی جستجو میں دوڑ کی اپنی جولانی میں جب نور کی تیرے ضوء کریم کے میدانوں میں تیری ضوء کریم فریادرس سے پناہ طلب کرنے والوں نے ہدایت الہی پائی اس قوم سے جو برگزیدہ ہیں اور اپنے ہاتھ کھولے ہوئے رزق الہی کے انتظار میں ہیں (یعنی علوم اور معارف اور کشف) جب خدائی نور سے کھلیں ان کی آنکھیں تو پایا انھوں نے اللہ تعالیٰ کو کبریائی کی رداہیں اور دیکھا اس کا اسم عظم نفاق جبروت پر۔ اور اس کی شعاع کے نیچے ایک قوم سے (انوار مجردہ) ہستی کی صرف دیکھ رہے ہیں اگر نہ ہوتے صاحبان عزم زمین میں جو پاک کرتے ہیں باقی اشخاص کو خدا سے جو ارکتے تھے وہی اللہ تعالیٰ کے حبیب ہیں گھٹاتے رہتے ہیں برائیوں کو (یعنی گناہوں کو) تو ٹوٹ پڑتے آسمان و بال بال ہوکے زمین پر۔ زمین کے پرخچے اڑجاتے پس جاتے تمام (آٹے کی طرح)

مبعوث کیا اللہ تعالیٰ نے نبیوں کو انسانوں پر تاکہ خدا کی پرستش کریں پس ایک فریق نے پرستش کی زہد و ورع کے ساتھ اور قربت حاصل کی اور ایک فریق پھر گیا سچائی سے دور ہوگیا خدا سے۔

جن لوگوں نے عبادت کی اللہ کی خضوع کے ساتھ بلند کردے گا خدائے تعالیٰ ان کو روشنی کے مشہد میں اور داخل ہوجائیں گے وہ لوگ عزت کی صفوں میں اور خدائے تعالیٰ اپنی پاکیزگی سے ان کو پاک بنائے گا اور وہ فوراً داخل ہوں گے جنت نعیم میں ہمیشہ ہمیشہ کے لئے جو لوگ پھر گئے پس پھونک دیگا خدائے تعالیٰ ان پر ذلت و خواری اور وہ سرنگوں ہوں گے تاریکی کے پردے میں اور یوں ہی سرنگوں رہیں گے۔

پاک ہے وہ خدا جس کے سامنے گئیں نیکوں کی ذاتیں (ظلمات بدن سے) نکل کے فضاء انوار میں آئے بخشی خدا نے ان کو وسعت اور بھرے یہ اپنی قوم میں مکرم

ہوگئے اور ضمانت میں رحمان تعالیٰ کی اور ایک قوم حیرت میں آگئی۔ مرتع[1] ہلال میں جو کہ موقع حیات جاودانی کا ہے گرد قبۂ دُہور (فلک اعظم) کے جو ان کو کھینچتا ہے درگاہ حق میں یہ لوگ چشمۂ حیات میں ہیں ہمیشہ کے لئے اس موقع نفیس میں تسبیح پڑھتے ہیں رکوع میں ٹھیرے ہوئے ہیں اندھیری راتوں میں اور اُن کی آنکھوں سے بسبب خوف الٰہی تعالیٰ کے باران اشک جاری ہے اور زبور رحمت میں کتاب الٰہی کی تلاوت کرتے ہیں تاکہ نہ رہے اُن کے چہروں پر غبار[2] تا آنکہ خدا سے ملاقات کریں اور خدائے تعالیٰ اُن کو اپنے لقا سے کامیاب کرے خدا کے فرمانبردار کو ڈھانک لیتی ہے اس کے نور کی چمک۔ آگاہ ہو جا! کہ اللہ کا نجم (یعنے نور سانح) بہترین صبح کا ستارہ ہے۔!

وارد (دوسرا نجع علم و عمل میں) یہ کہ خدائے تعالیٰ کا عہد گزشتہ صدیوں سے یہ ہے کہ داعی الی اللہ (خدا کی طرف بلانے والا یعنے نبی) کے پکارنے پر جواب دو اور خدائے تعالیٰ پر بنوں سے الزام نہ لگاؤ قبل اس کے کہ پڑ جائے تم پر پردہ قیامت کے دن کا۔ اور کتنے قرنوں نے نافرمانی کی ہے پروردگار کے پیغمبروں کی اور خدائی قہر میں گرفتار ہوئے اور قہر الٰہی نے ان کے آثار کو مٹا دیا پلٹ گئے ذلیل و خوار ہوئے برائی کی جگہ رینگتے پھرتے ہیں مانند حشرات الارض کی طرح اور تمنا کرتے ہیں کہ انسانی قالب میں پھر آئیں اور جسم امرے رقم اول (پہلی تحریر) پر پلٹانا بدکاروں کا وطنوں کی طرف جن لوگوں نے تفرقہ ڈالا اس کتاب میں تھا نہ ان کو افق مجد کی رحمت پہنچنے کی بغیر اس کے کہ خدا کی کتاب کو مضبوط پکڑیں اور ہمیشہ اس سے علم و عمل کی مزاولت کریں اور قدر کے مکر سے ڈریں اس دن جبکہ بیخبری تھی دار دنیا سے میدان ہیبت تک اور جو لوگ منکر ہیں معاد کے وہ عنقریب دیکھ لیں گے جب بدن سے نکلیں گے اس سطوت کو جس کو دفع نہیں کر سکتا کوئی دفع کرنے والا اور نہ باقی رہتا ہے اس کے ہوتے ہوئے انکار۔

خدائے تعالیٰ نے اس بسیط عرض میں سات راہیں نکالیں ہیں[3] (پانچوں حواس چھٹی متخیلہ ساتویں عقل) اور ساتویں کے پاس خنک ہوتی ہے آنکھ ہر سالک سیار کی

---

[1] مرتع بمعنی چراگاہ۔ [2] یعنے آب اشک سے منہ دھوتے ہیں۔ [3] پانچوں حواس اور متخیلہ عالم اجسام کے لئے اور عقل عالم انوار اور مجردات کے ادراک کے لئے ۱۲۔

جو لوگ خدا کے راستوں پر چلتے ہیں تاکہ پورا کریں جو کچھ اُن کے بارے میں کتابت اولی میں مسطور ہے اور اُن کو نہیں روکتیں بدن کی خوشیاں عالم نور کے سیر و سلوک سے اور نہ ان کو تھکاتی ہے گرمی کی شدت راہ چلنے سے طرف خدا کی مرضی کے جو کہ صاحب امر ہے اور جو لوگ طواف کر رہے ہیں خدا کے در پر اور خدائے تعالیٰ کی قوت سے ڈرتے ہیں اندھیری راتوں میں نمازیں پڑھتے اور پرہیز گاری کرتے ہیں اور تکالیف پر صبر کرتے ہیں اور راست باز صدقہ دینے والے ہیں قوم کی غفلتوں میں اور کمربستہ ہیں جہاد[1] کے لئے اور وہ زمین پر چلتے پھرتے ہیں اور روحیں اُن کی معلق ہیں محل اعلیٰ میں۔ اصحاب سکینہ کبریٰ عنقریب اللہ تعالیٰ سے مخلصی کی بشارت پائیں گے۔ خدائے تعالیٰ کا فرمان ہے کتاب سرمدی میں اور حکم فرمایا ہے روح الامین رب الصنم نوع انسان کو کہ وہ جواب دیتا ہے ہر مظلوم دادخواہ کو (بعض نسخوں میں بجائے ظلامتہ کے ظلمت ہے یعنے تاریکی نہ کدورات جسمانی) اور ہر ذی نظافت کی لطایب دادخواہی خدائے تعالیٰ کی خوشنودی کے لئے (صاحب نظافہ دوسروں کے لئے دعا کرتا ہے خدا کی خوشنودی کے لئے اُس کی دعا مستجاب ہے) اور خدائے تعالیٰ نے فرمان جاری کیا ہے کہ وہ مدد کرتا ہے صبر کرنے والوں کی حالت خوف میں ابنائے شیاطین سے۔

بدکاروں کو خدا پہنادیتا ہے سیاہ قہر کا پیراہن۔ ابنائے توفیق دنیائے فانی سے وہی لیتے ہیں جو باقی رہتا ہے اور جو مردود ہیں وہ محروم رہتے ہیں دوری کے وقت اور اختیار کرتے ہیں ایسی چیز جو زائل ہو جاتی ہے اُن سے اُس چیز پر ترجیح دی کہ جو اُن کے ساتھ جاتی۔ نیک گذر جاتے ہیں عقبات (جہنم کی گھاٹیوں) سے اور سوط (عذاب) الٰہی سے اور انتقام لیتا ہے خدائے تعالیٰ ہر بہکے ہوئے سے جو بہتان کرتا ہے خدائے تعالیٰ اور اُس کے رسولوں پر۔

ملائکہ جب سنتے ہیں فریادیں نیکوں کی خوف الٰہی سے تو ان کے لئے جناب الٰہی میں گڑگڑاتے ہیں تاکہ خدائے تعالیٰ سے اُن کے لئے سوال کریں اور اُس درگاہ میں پکارتے ہیں اے پروردگار تو صاحب عظمت ہے اور سب اعلیٰ موجودات سے اعلیٰ ہے

---

[1] جہاد ظاہری جنگ اعدائے دین سے اور جہاد باطنی خواہش اور غصہ سے۔ ۱۲ م

اور تو نے پردے قدرت کے اٹھا دیئے ہیں (عقول و افلاک سے) اور تو روشنی بخشتا ہے
جمیع موجودات کو رحمت کاملہ نازل کر (نیکوں پر جن کا یہاں ذکر ہے) تیری رحمت وہ نیکی ہے
جس سے تفریح ہوتی ہے دل کو اُن لوگوں کے جو کھڑے رہتے ہیں۔ اے رب ہمارے اُن
لوگوں نے اپنی مناجات میں فریاد کی ہے اور یہ لوگ روئے ہیں محرابوں میں اور تیرے
آسمان جلال کی برکت کے طلبگار ہیں۔ انھوں نے بیزاری کی شیطانوں (امور دنیا) سے
اور علٰحدہ ہوئے گناہ و حرام سے اور اپنی حد بھر کوشش کی تیرے کرم کی راہ میں۔ تو اُن کو اپنے
پاس سے بہرہ یاب کر اور اُن کے لئے اپنے پاس سے قوت نصرت کی بخشش دے"۔
خدائے تعالیٰ قبول کرتا ہے دعا فرشتوں کی اُن لوگوں کے باب میں جو فضیلتوں پر عمل کرتے
ہیں اور بندگی پر صبر کرتے ہیں اور خدا کا شریک نہیں ٹھہراتے کسی چیز کو۔ جب یہ لوگ
عرصۂ قدرت میں وارد ہوتے ہیں تو اُن کو چھپا لیتی ہے وہی رحمت جو چھپائے ہوئے ہے
مقربین درگاہ کو جو درجۂ کبریائی کے نیچے استادہ ہیں مصدر جود کے پاس اور مدد کرتا ہے خدا
اُن کی قبل اس کے کہ وہ عود کریں خدا کی درگاہِ عالی میں اور اُن کو ایک روشنی بخشتا ہے
اپنے جمال سے جس میں بڑی چمک دمک ہے پس جب اُن کو یہ تجلی نصیب ہوتی ہے تو ہر
صاحب ادراک اُن سے فروتنی کرتا ہے۔

فصل اب ہم اُس علمی بحث کی طرف رجوع کرتے ہیں جس راستے پر ہم چل رہے تھے
یہ اشارہ ہے اُس بات کا کہ جو بحث گذشتہ واردات کے باب میں کیگئی وہ ظنی خطابی ہے نہ برہانی علمی۔
معلوم ہو کہ جب نفس پر ہمیشہ اشراقات علوی پڑتے رہتے ہیں تو مادہ عالم بالطبع
اس سے متاثر ہوتا ہے اور اُس کی اطاعت کرتا ہے کیونکہ نفس کی مثال گرم لوہے کی ہے
جو آگ کے پاس رہنے سے اُس کی گرمی اور روشنی کو قبول کرلیتا ہے وہ خود جلا سکتا ہے اور
روشنی دیتا ہے اسی طرح نفس جب ضوء قدس سے روشن ہوجاتی ہے تو اور نفوس اس سے
متاثر ہوتے ہیں اور مواد پر تاثیر کرتی ہے جب مادۂ عالم اُس کا تابع ہوجاتا ہے تو جس طرح
نفس اپنے بدن کی حرکات پر قادر ہے اُسی طرح مادۂ عالم میں تصرف کرتا ہے اس لئے کہ
نسبت اُس کی تمام اجسام سے مساوی ہے اگر اُس بدن سے اُس کا تعلق خصوصیت کے ساتھ
نہ رہے تو ہر جسم پر اُس کا تصرف ممکن ہے اور اُس کی وجہ سے تحریک یا سکون وغیرہ ابر و
باد و برق و چشمہ آب وغیرہم میں پیدا کرسکتا ہے گویا کل عالم اُس کا بدن ہے اور اس کا

النفس سب پر جاری ہے یہی وجہ ہے خوارق عادات کی جو انبیاؑ اور اولیاؒ سے ظاہر ہوتے ہیں) سنی جاتی ہے اُس کی دعا عالم بالا میں اور وہ دعا اور اُس کا اثر قضاء ازلی میں درج ہے اور یہ مقدر ہے کہ اس کی دعا قبولیت کا سبب ہوگی اس شئے کے بارے میں۔ (پس دعا گویا اس حادثہ کے وقوع کی علت تامہ کا جز ہے۔) اور نور سانح (جس کا فیضان بعض نفوس پر ہوتا ہے) عالم بالا سے وہ اکسیر قدرت و علم ہے۔ اُس کی اطاعت کرتا ہے عالم۔ (کیونکہ اُس کی اطاعت درحقیقت اُس کی اطاعت ہے جس سے نور کا فیضان ہوا ہے اور یہ اصل ہے خوارق عادات کی)

نفوس مجردہ میں خدائی نور کی ایک مثال مقرر ہو جاتی ہے اور یہ نور اُس میں جاگزین ہو جاتا ہے اس نور کی وجہ سے قوت خلق حاصل ہو جاتی ہے۔

اور نظر بد نوریت قاہرہ کے سبب سے ہوتی ہے جو اشیاء میں اثر کر کے اُن کو فاسد کر دیتی ہے (واضح ہو کہ مصنف رحؒ نے پہلے خوارق انبیاؑ و اولیاؒ کو بیان کیا اب مصنف چاہتے ہیں کہ اُن خوارق[2] کو بیان کریں جو سوائے انبیاؑ و اولیاؒ کے اور لوگوں سے ظاہر ہوتے ہیں اور اُن کی تین قسمیں ہیں کیونکہ اُن کا مقتضی یا کوئی امر ارضی ہے یا سماوی یا دونوں سے مرکب ارضی یعنے اجسام عالم کون و فساد یا جو اُن سے متعلق ہو یا وہ نفس انسانی اور اُسکی ہیئات ہیں یا غیر نفس انسان۔ اگر نفس انسان ہو اُس کی مثال اصابت عین یعنے بد نظر ہے اس کا مبدا یہ ہے کہ کوئی ہیئت جسمانی عجیب ہو اور اُس سے کسی کو تعجب ہو تو جس کو تعجب ہوا ہے اُس کی نفس میں ایک خاصیت ہوتی ہے جس سے وہ شے جس سے تعجب ہوا ہے فاسد ہو جاتی ہے اور یہ روحانیت قاہرہ ہے جو تعجب کرنے والے میں موجود ہے یا سحر کہ وہ بھی خاصیت سے نفوس کے ہوتا ہے اوہام سے مگر یہ شریر ہوتا ہے اور شر کے لئے اُس کا استعمال ہے بخلاف اُس خاصیت نفسی کے جو عارفین میں ہوتی ہے اور اگر موثر سوائے نفس انسان کے اور کوئی شئے ہو یہ نیرنجات ہے اور اُس کا مبدا اجسام کے عجیب و غریب خواص ہیں جیسے مقناطیس میں جذب آہن کی خاصیت یہ دوسری

---

[1] مثلاً کسی نے بارش کی دعا کی اور بارش ہوئی تو یہ مقدر تھا کہ فلاں شخص کی دعا بارش کے لئے قبول ہوگی۔ ۱۲ ام

[2] خوارق عادات غیر انبیاؑ و اولیاؒ۔

قسم ہوئی اور وہ جس کا مبدء فقط آسمانی ہے اُس کا کوئی مقتضی ہمارے عالم میں نہیں ہوتا بلکہ ضرور ہے انضمام کسی امر عرض کا اور وہ خارق جس کا یہ مبدأ ہو وہ طلسمات[1] ہے اور یہ تیسری قسم ہوئی۔ پھر خرق عادت ان تینوں قسموں سے کسی ایک میں داخل ہے) اخوان تجرید پر انوار کا اشراق ہوتا ہے (اور یہ حاصل ہوتا ہے جب علایق بدنی سے رہائی ہوجاتی ہے اور ریاضیات ہمیشہ کئے جاتے ہیں اور ہمیشہ ذکر جاری رہتا ہے) اور اُن کے چند اضافات ہیں (کیونکہ ان میں تین درجے ہیں مبتدی اور متوسط اور منتہی۔ اور پھر ایک درجہ سے دوسرے درجہ تک تدریجات ہیں قرب و بعد کے اعتبار سے اور یہ سب پندرہ درجے ہیں جو مصنفؒ نے بیان کئے ہیں۔ پھر ان میں اختلاف ہوتا ہے سالک کی قابلیت اور استعداد کے اعتبار سے۔ انوار کے بھی مرتبے ہیں۔ پہلے پہل تجلیاں سی چمک جاتی ہیں ان میں لذت ہوتی ہے اُن کو طوالع اور لوائح کہتے ہیں پھر جب کمافیہ ریاضت کر لیتے ہیں اب اُن میں ملکہ خاص پیدا ہوجاتا ہے اور اب یہ واردات بکثرت ہوتے ہیں اور کبھی اُن کے اختیار سے نکل جاتے ہیں۔

ہجوم انوار ہوتا ہے بسبب کثرت ریاضت کے پھر یہ تجلیاں قیام کرتی ہیں اور جب ثابت ہوجاتی ہیں تو اس کو سکینہ کہتے ہیں اس کا بھی ملکہ ہوجاتا ہے اب ان کو قوت خروج طرف جناب اعلیٰ کے حاصل ہوتی ہے جب تک وہ اس لذت کی طرف متوجہ رہتے ہیں دوئی سی رہتی ہے کیونکہ ایک نظر اپنی طرف ہوتی ہے اور ایک نظر حق تعالیٰ کی طرف یہ بھی واصلین میں نہیں ہیں اور جب اپنی ذات کا شعور بالکل غائب ہوجاتا ہے اور لذت کا بھی شعور نہیں رہتا اس کو درجہ فنا کہتے ہیں اگرچہ ظاہر لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ سالک اپنی ذات کو مطلقاً بھول جاتا ہے مگر ایسا نہیں ہے مراد یہ ہے کہ اپنی ذات کا علم بحیثیت فنا کے ہوتا ہے اور دوسرا ملاحظہ نفس اُس حیثیت سے ہوتا ہے کہ وہ بہرہ یاب ہے لذت سے اگرچہ یہ بھی جانب حق سے ہے مگر فی الجملہ اپنے نفس کا حجاب

---

[1] طلسمات روحانیت کواکب کی استعداد سے ہوتا ہے جو شخص اس کا مشتاق ہو کتاب سر مکتوم فخرالدین رازی کی مطالعہ کرے جس میں تسخیر کواکب کے بخورات اور عزائم تفصیل کے ساتھ مندرج ہیں ۱۲ م۔

اور فخر ہے عارف مرتبۂ فنا میں بالکل ظاہر اور باطن آلات بدن کو بھول جاتے ہیں اگر کہیں اس درمیان میں اُس کے دل میں گذرا کہ وہ فانی ہوگیا تو یہ شائبہ کدورت ہے بلکہ کمال فنا یہی کہ فنا سے مستغنی ہو جائے کبھی دنیاوی عشق اس درجہ تک پہنچ جاتا ہے کہ سوائے محبوب کے کوئی یاد نہیں رہتا یا دشمنی اس درجہ کی ہوتی ہے کہ سوائے دشمن کے اور کچھ خیال نہیں ہے یہاں تک کہ پکارو تو نہیں سنتا یا کوئی سامنے سے گذرے تو نہیں دیکھتا یہ امور تو ایسے ہیں جن کو انسان بذات خود تجربہ سے معلوم کر سکتا ہے اگر یہ علم ہوا کہ وہ حالت استغراق میں ہے تو استغراق کامل نہیں ہے۔ اس طرح سمجھو کہ بعض انسان ایسے ہیں (بلکہ اکثر) جو اس بدن کو عین ذات خیال کرتے ہیں۔ اسی طرح کوئی مانع نہیں ہے کہ باری تعالیٰ سے ایسا شوقی علاقہ پیدا ہو کہ ہر شے کی طرف سے توجہ محو ہو جائے اور اُسی کا دھیان رہے۔ حتیٰ کہ اپنی ذات کو بھی وہی سمجھے جیسا کہ بعض عارفوں کے حالات بیان کئے گئے ہیں۔ یہ مجمل بیان عارفوں اور واصلوں کے مرتبہ کا ہے)

نور بارق کا ورود مبتدی پر ہوتا ہے چمکتا ہے اور چھپ جاتا ہے۔ چمک نہایت مزے کی ہوتی ہے اور دوسروں پر اس سے بڑھے ہوئے چمکتے نور کا ورود ہوتا ہے اور اس کو زیادہ مشابہت ہوتی ہے برق سے مگر فرق یہ ہے کہ یہ خوفناک ہوتا ہے اور کبھی رعد کی سی کڑک سنائی دیتی ہے اور دماغ میں گھڑگھڑاہٹ کی آواز آتی رہتی ہے ایک نور وار دلذیذ ہوتا ہے اس کا ورود اس طرح ہوتا ہے جیسے کوئی دماغ پر گرم پانی ڈالتا ہو۔ ایک نور ثابت رہتا ہے مدت تک شدید القہر اُس کے ساتھ دماغ کو کچھ ڈر سا ہوتا ہے۔ ایک نور لذیذ برق کے مشابہ نہیں ہوتا اس کے ساتھ ایک لطیف بہجت کی شیریں محبت کی قوت سے تحریک ہوتی ہے۔ ایک نور سوزندہ جیسے قریب کی تحریک سے حرکت کرتا ہے اور کبھی حاصل ہوتا ہے طبل اور بوق کی آوازوں سے یہ امور ڈراتے ہیں مبتدی کو یا تفکر اور تخیل کے لئے جس سے غم پیدا ہوتا ہے۔ ایک نور چمکتا ہوا زور سے تڑپ جاتا ہے اور کھلم کھلا اُس کا ظہور ہوتا ہے اور آفتاب سے زیادہ ظاہر دکھائی دیتا ہے لذت ممتاز کے ساتھ۔ ایک نور براق بہت ہی لذیذ گویا اُس کا تعلق سر کے بالوں سے ہے مدت تک

سلہ دہ بار بیفشانی دپہ ہیسر میکنی ٭ بازار خویش و آتش ما تیز میکنی۔ سعدی۔

رہتا ہے ایک نورِ سانح مع قبضۂ مثالی (یا مثالی) ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سر کے بالوں کو پکڑ لیا ہے اور زور سے گھسیٹتا ہے ایک درد سا ہوتا ہے مگر لذیذ۔ ایک نور قبضہ کے ساتھ ایسا دکھائی دیتا ہے کہ گویا دماغ میں جاگزیں ہے ایک نور ہے کہ اشراق اُس کا نفس سے ہوتا ہے تمام روح نفسانی پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ بدن پر کوئی شے پہنا یا چڑھا رہا ہے اور قریب ہے کہ روح تمام بدن کی ایک صورتِ نوری قبول کرلے اور یہ بہت ہی لذیذ ہے مبدا اُس کا صولت میں ہے اور اپنے مبدء کے قریب انسان کو خیال ہوتا ہے کہ ہر شے منہدم ہو رہی ہے ایک نورِ سانح نفس کو سلب کر لیتا ہے ظاہر ہوتا ہے معلق محض اس سے مشاہدہ ہوتا ہے تجرد اُس کا جہات سے اگرچہ صاحب نور کو اُس کے پہلے اُس کا علم نہ ہو اس کے ساتھ خیال ثقل کا ہوتا ہے قریب ہے کہ کوئی نور اس کی سی طاقت نہ رکھتا ہو اس کے ساتھ ہی قوت سے بدن کو حرکت ہوتی ہے معلوم ہوتا ہے کہ بدن کے جوڑ قطع ہو جائیں گے۔ (شارح فرماتے ہیں سیاق کلام سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصنف رح پر سیر و سلوک میں ان اشراقات کا ورود ہوا ہے کیونکہ مصنف نے اس کتاب میں التزام کیا ہے کہ اپنے سیر و سلوک کے حاصل کو اور جو کچھ اُن کے نزدیک مسائل علمی تحقیق ہوئے ہیں ان کو لکھ دیں۔)

اور یہ سب کے سب اشراقات ہیں نورِ مدبر پر پھر منعکس ہوتے ہیں نورِ مدبر سے طرف ہیکل (بدن) کے اور طرف روح نفسانی کے اور یہ انوار نہایتیں متوسطین کی ہیں اور ان کو قوت دیتا ہے پانی اور ہوا پہ چلنے کی اور کبھی صعود کرتے ہیں آسمانوں پر ابدان مثالی کے ساتھ اور عالم بالا کے سرداروں سے ملتے ہیں اور یہ احکام آٹھویں[1] اقلیم کے ہیں۔

یعنے عالمِ مثال اس لیے کہ عالم مقداری کی آٹھ قسمیں ہیں منجملہ سات وہ اقلیمیں ہیں جن میں مقادیر حسی ہیں اور آٹھویں میں مثالی مقداریں اور یہ عالم مثل معلقہ کا ہے)

یہ وہ اقلیم ہے جہاں جابلق اور جابرص اور ہورقلیا ذات العجائب (یعنے جس میں عجائبات ہیں) ہے یہ نام عالم مثال کے شہروں کے ہیں۔ اور شارع علیہ السلام نے انکا

غم کھاتا ہوں لیکن مری نیت نہیں بھرتی
کیا غم ہے مزے کا کہ طبیعت نہیں بھرتی

لہ۔ معلوم ہو کہ سات اقلیمیں اس زمین پر ہیں اور آٹھویں اقلیم عالمِ مثال ہے۔ ۱۲ م

بیان کیا ہے جابلق اور جابرص مثالی عنصروں کا عالم ہے۔ اور ہورقلیا مثالی افلاک کا عالم ہے

ملکات میں سب سے بڑا ملکہ موت ہے۔ نور مدبر ظلمات سے جدا ہو جاتا ہے جیسا جدا ہونا چاہیئے اگرچہ خالی نہ ہو بدن کے بقیہ علاقہ سے۔ مگر باوجود اس بقیہ ارادہ کے عالم نور میں جا نکلتا ہے اور انوار قاہرہ کے ساتھ معلق رہتا ہے اور نوری حجابوں کو دیکھتا ہے بالنسبۃ جلال نور محیط کے جو قیوم اور نور الانوار ہے (جل جلالہ) گویا کہ یہ پردے شفاف ہیں۔ اور ہو جاتا ہے واصل اس مقام پر گویا کہ نور محیط میں رکھا ہوا ہے اور یہ مقام بہت عزیز ہے۔ اس کی حکایت کی ہے افلاطون نے اپنی ذات کی نسبت اور ہرمس (ہرمس الہرامسہ) اور بڑے حکیموں نے مثل انباذقلس اور فیثاغورس کے اپنی ذات کے لیئے یہی وہ نور ہے جسکو بیان کیا ہے اس شریعت کے صاحب (صلی اللہ علیہ وآلہ) نے۔ اشارہ ہے طرف حدیث شریف لی مع اللہ وقت لا یسعنی فیہ ملک مقرب و لا نبی مرسل یعنے مجھ کو حق تعالیٰ کے ساتھ ایک ایسے وقت سے خصوصیت ہے جہاں سمائی کسی مقرب فرشتہ کی اور کسی نبی کی نہیں ہے (نقات کہ رسیدی نہ رسد ہیچ نبی صلوا علیہ وآلہ) پھر کتاب الٰہی میں ارشاد کیا گیا ہے۔ قولہ تعالیٰ ثم دنی فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی نزدیک ہوا اور نزدیک ہوا پس دوری دو کمانوں کی تھی۔ بلکہ اس سے بھی کمتر۔

اور ایک جماعت نے جنھوں نے بدن سے جدائی کی ہے (جیسے بایزید بسطامیؒ۔ سہل بن عبداللہ تستری و ابوحسین خرقانی وحسین بن منصور و ذی النون المصری (رحمۃ اللہ علیہم) ادوار فلکی ان امور سے خالی نہیں رہتے اور ہر شے خدائے تعالیٰ ہی کے پاس ہے ایک مقدار خاص کے ساتھ اور اس کے پاس کنجیاں غیب کی ہیں۔ جس کو کوئی نہیں جانتا مگر وہ خود۔

جس شخص کو ان مقامات کا مشاہدہ نہوا ہو اس کو اعتراض نہ کرنا چاہیئے اساطین حکمت پر۔ کیونکہ انکار و اعتراض عیب اور جہالت اور عقل کی کوتاہی ہے۔ جس نے عبادت کی خدا کی اخلاص کے ساتھ (بغیر ریاکاری اور نفاق کے) اور ظلمات سے اس کی موت ہوگئی اور ترک کردیا اپنے مشاعر کو اس نے مشاہدہ کیا اس چیز کا جس کا مشاہدہ غیر کو نہیں ہوتا۔

یہ انوار شائبہ عزت کے ساتھ نفع کرتے ہیں امور متعلقہ میں جس میں شائبہ عزت

ملکہ موت
اس موت سے مراد طبعی موت مراد نہیں ہے بلکہ حکیمانہ موت جسکو اشراقیین نے بعض کتابوں میں بیان کیا ہے اور مشایخ صوفیہ نے موت اختیاری سے تعبیر کیا ہے ۱۲

اور شائبۂ محبت سے نفع کرتے ہیں ایسے امور ہیں جن کو عزت اور محبت سے علاقہ ہے (یعنے جس پر ایسے انوار کا فیضان ہو جاتا ہے وہ خلق کے نزدیک بھی عزیز اور محبوب ہو جاتا ہے۔)

انوار میں عجائب ہیں اور جو شخص قادر ہوا تحریک پر عزت اور محبت دونوں قوتوں کی ایسے شخص کا نفس حاکم ہوا اشیا پر ہر قوت کے اعتبار سے جو ان کے مناسب ہیں نہ غیر ہیں (یعنے صرف ایسے امور ہیں جن کو عزت و محبت سے تعلق ہے)

عالم بالا کی طرف صعود کرنے والا بڑا فکر کرنے والا اور صابر کامیاب ہوتا ہے سادہ مہمات سے ہیں یہ مقامات ہولناک اور دہشت ناک اور حیرت میں ڈالنے والے یہ سب معین ہیں اصحاب فکر صحیح کے لئے امور الہیہ اور شیطانیہ[1] میں۔

مہمات امور سے ہیں مقامات اور خوفناک اور ہولناک اور حیرت میں ڈالنے والے اور معین ہیں اصحاب صحت آرا، کے لیے امور الہیہ اور شیطانیہ ہیں۔

ثبات ہمت مدرکات سے ہوتا ہے جو مدد دیتے ہیں کل قوتوں کو اس کے موافق اور مدد دیتے ہیں عزت کو قہر پر اور محبت کو جذب پر۔

مستبصر کو عبرت تام حاصل ہوتی ہے۔ اس کے لیئے کم بھی بہت ہے۔ صبر عزم امور سے ہے اور اس کا بھید سپرد ہے شخص قائم بالکتاب کو جس کو خدائے عزوجل کی نزدیکی حاصل ہو۔ اور کھانے میں کمی کرے اور جاگے اور اللہ عزوجل کی جناب میں گریہ وزاری کرے تاکہ اس پر خدا کی راہ سہل ہو جائے۔

قلب کا لطیف کرنا فکر لطیف سے ممکن ہے (یعنے اعتدال سے کھانے پینے سونے جاگنے جملہ امور بدن میں) اور فہم اشارات کائنات سے خدائے تعالےٰ کی جناب قدس کی طرف اور جلال الٰہی کے ہمیشہ یاد رکھنے سے یہ امور حاصل ہوتے ہیں۔

نور الانوار کی طرف توجہ میں اخلاص اور نفس کو حالت طرب میں رکھنا لحن موسیقی اور نغمات سے تاروں سے یاد میں صاحب جبروت کے لیئے نافع ہے (سالک کے لیئے

---

[1] امر شیطانی سے مراد ہے سحر جس ذریعہ سے بندگان الٰہی کو ضرر پہنچایا جائے یا ان پر بیجا حکومت کی جائے یا ان کے عرض و اموال میں دست اندازی کی جائے۔ نعوذ باللہ منہا۔

حال اول میں اس لیئے کہ جمیع اطبا اور حکما کا اتفاق ہے کہ جب نفس کو فرح و سرور ہوتا ہے تو اس کے نور کو انبساط ہوتا ہے اور جب حزن و ملال ہوتا ہے تو انقباض ہوتا ہے)

علیٰ ہذا حزن دوسرے حال میں افضل ہے اور قرأت صحیفوں کی جو خدائے تعالیٰ کی طرف سے نازل ہوئے ہیں اور جلد رجوع کرنے سے خالق خلق اور امر کی طرف یہ سب شرطیں ہیں۔

نفوس عالم اجسام
امثال مجردات

جب کسی انسان پر خدا کے انوار کی کثرت ہوتی ہے تو اس کو لباس عزت و ہیبت پہنا دیتے ہیں اور نفسیں اس کی تابع و منقاد ہو جاتی ہیں۔

اللہ جل شانہٗ کے پاس طالبان آبحیات کے اترنے کا مقام ہے پس آیا ہے کوئی پناہ جو نور سے صاحب ملک اور ملکوت کے آیا ہے کوئی مشتاق جو کھٹ کھٹائے دروازہ جبروت کا۔ آیا ہے کوئی خشوع کرنے والا اللہ کی یاد میں۔ آیا ہے کوئی جاننے والا اپنے رب کی طرف۔ تاکہ رہنمائی کی جائے۔

نہیں کھویا گیا جس نے اس کی جناب کا قصد کیا۔ نہیں ناکام ہوا جو اس کے در پر کھڑا ہوا۔

وصیت مصنفؒ
تقوائے

۱۔ اے میرے بھائیو! میں تم کو نصیحت کرتا ہوں کہ خدائے تعالیٰ کے اوامر کی نگہداشت کرو۔ اور اس کے نواہی کو ترک کرو۔ اور اللہ کی طرف توجہ کرو۔ وہ ہمارا مولا ہے وہ نور الانوار ہے کلیتہً اور چھوڑو ایسی چیز کو جو تمھارے کام کی نہیں ہے قول ہو کہ فعل ہو اور کاٹ دو ہر راہ زن (کی راہ)

وصیت حفظ
کتاب ہذا

۲۔ میں تم کو وصیت کرتا ہوں کہ اس کتاب کی حفاظت کرو اور احتیاط سے رکھو اور جو اس کا اہل نہ ہو اس سے بچاؤ اور میری طرف سے خدا تم پر خلیفہ ہے۔

تاریخ ختم
تصنیف

میں فارغ ہوا اس کتاب کی تالیف سے آخر ماہ جمادی الآخر ۵۸۲ھ پانچسو بیاسی ہجری یہ وہ دن تھا جبکہ ساتوں ستارے برج میزان میں جمع ہو گئے تھے۔ آخر روز۔ اور یہ دن سہ شنبہ انتیسویں تاریخ ماہ مذکور کی تھی۔

چلہ ریاضت
ترک حیوانات
جلالی و جمالی

نہ دو یہ کتاب مگر اس کو جو اس کے لائق ہو ان لوگوں سے جو مشائین کے طریقہ میں پکا ہو چکا ہے۔ اور خدا کے نور کا محب ہے اور قبل شروع کتاب چالیس دن ریاضت کرتا ہے کل حیوانات کے گوشت کو ترک کر کے۔ کھانا کم کھاتا ہے اور سب سے قطع

کرکے تنہا نور الٰہی عزوجل پر دھیان لگاتا ہے۔ اور اس بات پر جو قیم کتاب (مرشد جو علم اشراق کا عالم باعمل ہو) جب یہ چلہ تمام ہو جاتا ہے تو اس کو اجازت ہے کہ اس کتاب پر خوض کرے۔ اور جو شخص اس کتاب سے بحث کرے گا اس کو معلوم ہوگا کہ اگلوں پچھلوں نے وہ بھید چھوڑ دیئے تھے جو میری زبان پر خدا کی مرضی سے ظاہر ہوئے اور سروش غیبی نے میرے دل پر القا کیئے۔ ایک عجیب دن دفعتہً۔ اگرچہ کتابت اس کی مہینوں میں ختم ہوئی اس لیئے کہ سفر مانع ہوئے۔ اور اس کتاب کا بڑا مقصد ہے اور جو شخص حق کا انکار کرے اس سے خدا انتقام لے واللہ عزیز ذو انتقام۔

کوئی شخص یہ طمع نہ کرے کہ کوئی شخص اس کتاب کے اسرار پر جب تک رجوع نہ کرے ایسے شخص کی طرف جو کہ خلیفہ ہو اور اس کے پاس کتاب کا علم ہو فایض ہو سکتا ہے۔

یاد رکھو میرے بھائیو! کہ موت کو ہمیشہ یاد رکھنا مہمات سے ہے اور یہ کہ دار آخرت ہی میں زندگی ہے اگر تم کو علم ہو!

فاذکروا اللہ کثیرا ولا تموتن الا وانتم مسلمون۔ پس خدا کو بہت یاد کرو اور تم مرنا نہیں مگر مسلمان ہو کے۔

حمد ہے اس خدا کو جو شکور اور معبود ہے۔ اور فیضان پہنچانے والا ہے جود کا اور بخشنے والا ہے وجود کا۔ اسی کو شکر سزاوار ہے ہمیشہ اور صلواۃ رسولوں اور نبیوں کو خصوصاً ہمارے سید محمدؐ اور اُن کی آل پر ایسی صلواۃ جو دائمی اور پاکیزہ و مبارک اور بڑھنے والی ہو اللہ کی مدد سے۔ اور سلام بھیجو سلام بھیجنے کا حق اور کثرت کے ساتھ۔

یہ پانچویں مقالہ کا خاتمہ ہے۔ اور کتاب بھی یہیں تمام ہوتی ہے۔ بعد حمد خدا جو ملہم صواب ہے جس نے اس کتاب کی مشکلوں کو آسان کیا۔ میں (شارح) کہتا ہوں کہ باوجود کثرت اشتغال یہی وہ شرح تھی جو میں نے لکھدی نہایت عجلت کے ساتھ مختلف اوقات میں بسبب دنیوی اشغال کے مجھ کو اعادہ اور نظر ثانی کا موقع بھی نہیں ملا بہر طور میں نے اپنی پوری کوشش اس کی باریکیوں کے حل کرنے میں صرف کی اور جو امور میری رائے کے خلاف تھے ان سے تعرض نہیں کیا۔ بلکہ میں نے حل الفاظ اور معانی کی مشکلات کے کھول دینے میں سعی کی ایسے اختصار کے ساتھ جو مخل نہو اور نہ ایسی تطویل جو ملال پیدا کرے۔

کتاب شرح حکمۃ الاشراق میں بعض اصطلاحات علم مناظرہ کے آگئے ہیں لہذا مناسب معلوم ہوا کہ ایک مختصر بیان اس علم کا عام طلبہ کے نفع کے لیئے لکھدیا جائے تاکہ مطالعہ کتاب کے وقت حیرت نہ ہو۔

تعریفات

بحث کے معنے جستجو اور تلاش کے ہیں اور اصطلاحاً مناظرہ کو کہتے ہیں۔ مناظرہ وہ علم ہے جس میں بحث کے صحت و سقم میں کلام کیا جاتا ہے اور بحث کے آداب اور ترتیب کا تعین ہوتا ہے اس علم کو منطق کے بعد پڑھاتے ہیں نہایت مفید علم ہے۔ مثلاً مناظرہ کسی قضیہ کی نسبت حکمیہ پر دو شخصوں کا توجہ کرنا تاکہ امر حق واضح ہو جائے۔

اثبات اور **نفی** کے اعتبار سے ہر بات کے دو پہلو ہوتے ہیں مثلاً متکلمین کہتے ہیں کہ عالم حادث ہے۔ یہ عالم اور حادث دو مفہوموں میں اثبات کا پہلو ہے۔ اکثر فلاسفہ کا یہ خیال ہے کہ عالم حادث نہیں ہے بلکہ قدیم ہے۔ یہ نفی کا پہلو ہے متخاصمین وہ دو شخص ہیں جن میں سے ایک اثبات کا پہلو اختیار کرتا ہے اور دوسرا نفی کا۔ مثال گزشتہ میں متکلم اور فلسفی متخاصمین یا ایک دوسرے کے خصم ہیں۔

اگرچہ خصم کے معنی دشمن کے ہیں لیکن یہاں کسی قسم کی دشمنی ضروری نہیں ہے بلکہ اختلاف رائے ہے۔ اور مفروض یہ ہے کہ دونوں طالب حق ہیں اگر کوئی بات طے ہو جائے تو دونوں اس کے ماننے پر راضی ہو جائیں گے۔

مجادلہ۔ خواہ مخواہ ایک دوسرے کو قائل کرنے کے لیئے جھگڑا کرنا۔

مکابرہ۔ اپنی بڑائی جتانا۔ اور دوسرے پر تحکم کرنا یعنے میری بات ضرور ہی مان لو خواہ دلیل ہو خواہ نہو۔

مجادلہ اور مکابرہ علما کے نزدیک بالکل معیوب ہے۔ ایسے لوگوں سے مناظرہ کرنا حرام ہے جو تحقیق کے طالب نہ ہوں۔

نقل۔ کسی اور شخص کے قول کو ذکر کرنا مع حوالہ کتاب۔

تصحیح نقل۔ حوالہ کو صحیح ثابت کرنا زبانی یا تحریری شہادت سے۔ اگر حوالہ

صحیح ہے تو تصحیح نقل کا طلب کرنا درست نہیں ہے۔

مدعی۔ وہ شخص ہے جو کسی حکم کے ثابت کرنے کا منصب اختیار کرے حکم یا بدیہی ہے یا نظری۔ بدیہی بھی دو طرح کا ہوتا ہے۔ ایک اولی دوسرا غیر اولی۔ اس میں فی الجملہ کچھ پوشیدگی ہوتی ہے۔ اس پوشیدگی کے دور کرنے کے لیئے جو کلام کیا جائے اس کو تنبیہ کہتے ہیں۔

سائل۔ وہ ہے جو نفی حکم کا منصب لے۔ مدعی کو اس حیثیت سے کہ وہ سائل کو جواب دیتا ہے مجیب کہتے ہیں۔

حکم نظری کے ثابت کرنے کے لیئے دلیل کی ضرورت ہوگی اگر دلیل لمّی ہو تو مستدل کہیں اور اگر انّی ہو تو معلل کہیں گے۔ مگر یہ دونوں لفظ بلا قید قسم دلیل بھی بولے جاتے ہیں جب بحث میں طول ہوتا ہے تو منصب مدعی اور سائل کے بد[illegible] کبھی سائل مجیب ہو جاتا ہے۔ کبھی مجیب سائل مگر ختم بحث تک وہی پہلے نام باقی رہیں گے جو ابتداء میں باعتبار منصب حاصل ہوئے تھے۔

مسئلہ دعوے کو کہتے ہیں۔ اس اعتبار سے کہ اس کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے۔

نتیجہ بھی اسی کو کہتے ہیں اس لیئے کہ وہ دلیل سے پیدا ہوتا ہے۔ وہی جو پہلے دعوے تھا ختم دلیل کے بعد نتیجہ ہو گیا۔

قاعدہ و قانون اگر دعوے قضیۂ کلیہ ہو اور اس بحث میں یا عموماً علوم میں مفید ہو۔

مطلوب۔ عام ہے دعوے سے اس لیئے کہ دعویٰ تصدیق ہوتی ہے اور مطلوب کبھی تصور بھی ہوتا ہے۔ مثلاً روح وغیرہ۔

مطلب۔ (صیغہ اسم ظرف) اس لیئے کہتے ہیں کہ اس کے درمیان سے تصورات اور تصدیقات طلب کیئے جاتے ہیں۔

تعریف کی دو قسمیں ہیں حقیقی اور لفظی۔ تعریف حقیقی کا یہ مقصود ہے کہ ایسی صورت ذہن میں حاصل ہو جائے جو پہلے حاصل نہ تھی اگر وہ شے جس کی صورت کا حصول منظور ہے کوئی حقیقت نفس الامری ہے تو اس کی تعریف حسب الحقیقۃ ہے۔ مثلاً انسان کی تعریف

حیوان ناطق یا محض اعتباری جیسے کلمہ کی تعریف ایک لفظ ہے جو معنی مفرد کے لیے وضع کیا گیا ہے۔

تعریف لفظی کا یہ مقصود ہے کہ اگر کوئی صورت مبہم ہو تو وہ واضح ہو جائے۔ یہ بھی دو طرح ہے۔ ایک مفرد الفاظ سے مثلاً اسد کے لیے شیر یا مرکب سے مثلاً موجود کے لیے ثابت العین یا معدوم کے لئے منفی العین یہ دونوں تعریفیں از روئے منطق دوری ہیں صرف سمجھانے کے لیے کام آسکتی ہیں۔

دلیل وہی ہے جس کو منطق میں قیاس کے مقدمے کہتے ہیں یعنے صغریٰ و کبریٰ مثلاً عالم متغیر ہے اور کل متغیر حادث ہیں۔ لہذا عالم حادث ہے۔ یہ تعریف دلیل کی حکما کے نزدیک ہے۔ اصولی کے نزدیک ہر شے جس سے کسی مطلوب خبری تک پہنچنا ممکن ہو دلیل ہے مثلاً عالم دلیل ہے اس لیے کہ اس کے احوال پر غور کرنے سے عالم حادث ہے ثابت ہو سکتا ہے۔ علم کے ملزوم کو دلیل اور ظن کے ملزوم کو امارۃ (نشانی) کہتے ہیں

ملزوم سے مراد ہے وہ امر کہ اس کی تصدیق سے دوسرے امر کا یقین یا ظن حاصل ہو

تعلیل کسی چیز کی علت کو بیان کرنا۔

تقریب دلیل کا اس طرح جاری کرنا کہ اس سے لازمی طور پر مطلوب حاصل ہو۔

موثر وہ جس کی تاثیر کے بغیر دوسری چیز موجود نہ ہو سکے۔

رکن وہ شے جس کی کوئی چیز اپنی ماہیت میں محتاج ہو۔

رکن اور موثر کے مجموع کو علت تامہ کہتے ہیں ارسطا طالیسی فلسفہ میں علل اربعہ کے مجموع کو علت تامہ کہتے ہیں۔

شرط وہ ہے جس کے وجود یا عدم پر کسی شے کا وجود موقوف ہو۔

ملازمت۔ تلازم۔ استلزام ایک حکم کا مقتضی ہونا دوسرے حکم کو جو کہ مقتضی ہے طلوع شمس مقتضی ہے وجود نہار مقتضیٰ۔

یاد رہے کہ دلیل کے دونوں جز یعنے صغریٰ اور کبریٰ اگر بدیہی نہ ہوں تو ان کو بھی دلیل سے ثابت کرنا ہوگا۔ پس ہر مقدمہ بجائے خود ایک دعویٰ ہے جب تک استدلال اوّلیات پر ختم نہ ہو دعوے ثابت نہیں ہو سکتا قیاس استثنائی میں دوام ثابت کرنا ہوتے ہیں۔

جس کو ہم مثال سے سمجھاتے ہیں۔

اگر ا ب ہے تو ج د ہے۔

ا ب ہے۔

لہذا ج د ہے۔

اولاً یہ ثابت کرنا ہوگا کہ اگر ا ب ہو تو ج کا د ہونا لازم ہے۔ یہ ملازمت کا ثبوت ہوا
ثانیاً یہ ثابت کرنا ہوگا کہ ا ب ہے۔ یہ وقوع کا ثبوت ہوا۔

منع کسی مقدمہ پہ دلیل طلب کرنے کو کہتے ہیں۔ مثلاً صغریٰ یا کبریٰ یا دونوں اس کو نقض تفصیلی بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ بتا دیا گیا ہے کہ صغریٰ یا کبریٰ یا دونوں پہ منع وارد ہے۔

مقدمہ ہر ایک ایسا قضیہ جس پہ دلیل موقوف ہو خواہ جزو دلیل ہو یعنے صغریٰ یا کبریٰ نہ ہو مثلاً کلیہ کبریٰ اور ایجاب صغریٰ یعنے شرط انتاج شکل اول۔

سند یا مستند۔ وہ قضیہ جس کو منع کی تقویت کے لئے بیان کریں۔ مثلاً دلیل حدوث عالم میں متکلم کہے کہ عالم متغیر ہے اور فلسفی کہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ عالم متغیر ہے۔ اس لئے کہ چاند سورج اور ستارے متغیر نہیں ہیں۔ یہ سند المنع ہے۔

تخلف۔ جاری کرنا دلیل کا بعینہ درصورت عدم تحقق اُس حکم کے جو مدلول اُس دلیل کا ہو۔

استلزام بعینہ اسی دلیل سے جس سے مدعی اپنا دعویٰ ثابت کرتا ہے کوئی محال لازم آئے۔

نقض۔ دلیل کے تمام ہونے کے بعد اس کا باطل کرنا۔ اس طرح کہ ایک یا زیادہ شاہد پیدا کرے کہ اس دلیل میں صلاحیت استدلال کی نہیں ہے بلکہ مستلزم فساد ہے۔
استلزام فساد دو طرح ہوتا ہے (۱) دعویٰ تخلف (۲) لزوم محال۔ اسی کو نقض اجمالی[1] کہتے ہیں۔

---

[1] نقض اجمالی اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں تعین مقدمہ ممنوعہ کا نہیں کیا جاتا۔ جیسے نقض تفصیلی میں کہا جاتا ہے کہ صغریٰ ممنوع ہے مثلاً۔

شاہد وہ ہے جو دلالت کرے دلیل کے فاسد ہونے پر۔
معارضہ قائم کرنا دلیل کا اس امر کے خلاف پر جس پر خصم نے دلیل قائم کی ہے۔
خلاف۔ وہ جو خصم کے مدعیٰ کے منافی ہو۔ خواہ نقیض ہو خواہ مساوی نقیض ہو خواہ اخص ہو نقیض سے۔
۱۔ **معارضہ بالقلب**۔ اگر متخاصمین کی دلیلیں متحد ہوں مادہ اور صورت میں۔
۲۔ **معارضہ بالمثل**۔ جبکہ دلیلیں متحد ہوں صرف صورت میں اور مادہ کا اختلاف ہو۔ مثلاً دونوں دلیلیں ضرب اول شکل اول سے ہوں۔
۳۔ **معارضہ بالغیر**۔ جب دونوں دلیلیں نہ مادہ میں متحد ہوں نہ صورت میں۔
توجیہ۔ توجہ کرنا مناظر کے کلام پر از روئے منع ونقض ومعارضہ۔
غصب۔ غیر کے منصب کا خود اختیار کر لینا۔
اجزاء بحث (۱) مبادی تعین مدعیٰ ہے (۲) اوساط وہ جو مبادی اور (۳) مقاطع کے درمیان ہوں۔ مقاطع سے وہ مقدمات مراد ہیں۔ جن پر بحث ختم ہو۔ خواہ وہ ضروریات سے ہوں مثل دور تسلسل اجتماع نقیضین وغیرہ۔ خواہ ظنیات سے ہوں جو کہ مسلمہ خصم ہیں۔

بحث کی طبعی ترتیب کا بیان

خصم کو چاہیئے کہ بعد استفسار اولاً دعوے کو معین کر دے اور اگر کوئی حوالہ دے تو مواخذہ کرنے پر تصحیح نقل اس کے ذمہ ہے۔
دعویٰ نظری ہو تو اس سے دلیل طلب کی جائے گی اور اگر بدیہی خفی ہو تو تنبیہ دلیل اور تنبیہ کی ضرورت اس صورت میں ہے جبکہ خصم مواخذہ کرے ورنہ سکوت دلیل تسلیم ہے جب مدعی اپنے دعوے پر دلیل قائم کرے تو وہ معلل ہو گیا۔ اب اس کے ایک یا دونوں مقدموں پر منع وارد ہو گا بلا سند یا مع سند۔
اگر مع سند ہو تو معلل کو چاہیئے کہ سند کو باطل کرے مگر اولاً یہ ثابت کر لینا ہو گا کہ سند مقدمہ ممنوعہ کی نقیض ہے یا اس کے مساوی یا اس سے اخص۔ ان تین صورتوں میں ابطال لازم ہو گا اور اگر سند اعم ہے نقیض مدعا سے تو فاسد ہے۔ اس کے

ابطال کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔
اگر سند سے خواہ فاسد ہو خواہ نہ ہو تعرض نہ کرے تو چاہیئے کہ دعوے کو ثابت کرے۔ کیونکہ دعوے کے اثبات سے سند خود ہی باطل ہو جائے گی۔ دلیل پر نقض کیا جاتا ہے عام اس سے کہ تفصیلی ہو یا اجمالی۔ اگر اجمالی ہے تو بطریق تخلف یا بطریق لزوم محال۔ یعنے اس طرح کہا جائے کہ یہ دلیل غیر صحیح ہے بسبب تخلف کے مدلول سے یا اس طرح کہ اگر مدلول ثابت ہو تو اجتماع نقیضین لازم آتا ہے۔

معارضہ خواہ بالقلب خواہ بالمثل خواہ بالغیر۔

جب اسولۂ ثلثہ[1] میں سے کل یا بعض وارد کئے جائیں تو معلل سائل ہو جائے گا اور سائل معلل۔

اگر دعویٰ اس دلیل سے ثابت نہ ہو تو معلل کو حق ہے کہ دوسری دلیل بیان کرے کیونکہ دلیل کے باطل ہو جانے سے مدلول کا بطلان نہیں لازم آتا۔ یا دعوے میں ایسی ترمیم کرے کہ اعتراض نہ ہو سکے اس کو تحریر دعویٰ کہتے ہیں۔

تعریف حقیقی میں بھی دعاوی ضمنیہ شامل ہوتے ہیں یعنے تعریف کرنے والا گویا یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اجزائے تعریف ذاتی یا عرضی ہیں جیسی صورت ہو۔ اور تعریف طرداً و عکساً صحیح ہے یعنے جامع و مانع ہے۔ ہر دعوے پر تینوں ایراد ہو سکتے ہیں۔ منع اور نقض اور معارضہ۔

منع کی یہ صورت ہو گی کہ یہ تعریف حد تام نہیں ہے۔ نہ جزو اول جنس ہے نہ دوم فصل ہے۔

نقض اس طرح ہو گا کہ اس کے طرد میں کلام کریں یعنے فلاں فرد جو محدود سے خارج ہے داخل ہو جاتا ہے۔ تعریف مانع نہیں ہے یا عکس یعنے فلاں فرد جو محدود میں داخل ہے خارج ہو جاتا ہے۔ یعنے تعریف جامع نہیں ہے۔

معارضہ سائل خود ایک تعریف بیان کرے مگر ضرور ہے کہ معلل اس کو تسلیم کرلے

---

[1] اسولۂ ثلثہ تینوں سوال منع۔ نقض۔ معارضہ۔ کبھی منوع ثلثہ بھی کہتے ہیں یعنے منع عام ہے اور سب اسمیں داخل ہیں۔ اور منع کو نقض تفصیلی کہیں تاکہ اتحاد قسم اور مقسم کا نہ ہو جائے۔

کیونکہ مناظرہ میں تصورات سے تعرض نہیں کرتے۔

نقل یا دعوے پر منع نہیں ہو سکتا کیونکہ نقل حکایت قول غیر ہے۔ اگر ناقل خود اسکا مدعی ہو تو اور بات ہے۔

دعوے پر ایراد نہیں ہو سکتا جب تک دلیل نہ بیان ہو۔ مثلاً متکلم کہے کہ جسم اجزائے لایتجزا سے بنا ہے۔ اور فلسفی فوراً کہے لانسلم یہ منع نہیں ہے۔ کیونکہ منع دعوے پر دلیل طلب کرنا ہے۔ البتہ اس پر منع کا اطلاق مجازاً آتا ہے۔

نقض اور معارضہ کا اطلاق بھی مجازاً ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ دونوں دلیل کے ذکر کے بعد ممکن ہیں نہ پہلے۔

جائز ہے منع ایک یا زیادہ مقدموں پر خواہ وہ مقدمہ صریحی ہوں خواہ ضمنی بشرطیکہ ان پر بنائے کلام ہو اور جو چیز معلوم ہو اس پر منع وارد کرنا مکابرہ ہے۔

تردیدات کے حصر میں کلام کیا جاتا ہے مثلاً کہیں کہ الف یا ب ہے یا ج سائل کہے ہم حصر نہیں تسلیم کرتے ممکن ہے کہ کوئی شق د بھی ہو۔ معلل کو وجہ حصر بیان کرنا ہو گی۔

بدیہی اگر خفی ہو تو تنبیہ طلب کی جاسکتی ہے۔ لیکن اگر مدعی کسی حکم کی بداہت کا دعویٰ کرے تو اس کو لازم ہو گا کہ اس کا بدیہی ہونا ثابت کرے۔ کیونکہ بدیہی کا دعویٰ بدیہی نہیں ہے۔

جواب الزامی خصم کے مسلمات سے اس کو قائل کر دیں اس کو جدل بھی کہتے ہیں۔ جواب حلی یا تحقیقی مقدمات یقینیہ سے ثابت کرنا علوم میں اسی کی ضرورت ہے۔

مجارات خصم منع کی ایک قسم ہے۔ صورت اس کی یہ ہے کہ کہا جائے میں تمہاری دلیل کی صغریٰ کو تسلیم نہیں کرتا پھر یہ کہے کہ اچھا میں نے صغریٰ کو تسلیم بھی کیا تو میں کبریٰ کو تسلیم نہیں کرتا۔ یہ اشارہ اس طرف ہے کہ مقدمہ ثانیہ (کبریٰ) کا منع مقدمہ اولیٰ (صغریٰ) کے منع پر موقوف نہیں ہے۔

منع بلا سند کو منع مجرد کہتے ہیں اور اگر مع سند ہو تو دیکھنا چاہیئے کہ سند کس قسم کی ہے (۱) جوازی (۲) قطعی (۳) حلی۔ سند جوازی میں کہتے ہیں۔ کیوں نہیں جائز ہے کہ اس طرح ہو اور قطعی میں کیونکر ایسا نہ ہو گا حالانکہ ایسا ہی ہے۔ سب سے اعلیٰ

سند حلی ہے اس میں خصم کی غلطی کے محل کو بتا دیتے ہیں مثلاً اس طرح کہنا کہ تمہارا قول غلط ہے جو فلاں امر کو تمہارے اس طرح سمجھ لینے سے پیدا ہوا ہے اور وہ غیر صحیح ہے۔

قیاس برہانی یقینیات سے بنتا ہے اور اس کے اصول چھ ہیں۔ اولیات۔ مشاہدات۔ تجربیات۔ حدسیات۔ متواترات۔ فطریات۔ (فطریات ایسے قضایا ہیں جن کا قیاس ان کے ساتھ ہی ذہن میں حاضر ہو جاتا جیسے چار زوج ہے۔ کیونکہ اس کے دو برابر حصے ہو سکتے ہیں)

قیاس جدلی مشہورات اور مسلمات سے بنتا ہے۔
قیاس خطابی مقبولات اور مظنونات سے بنتا ہے۔
قیاس شعری مخیلات سے پیدا ہوتا ہے تاکہ نفس کو قبض یا بسط ہو
قیاس سفسطی موہومات سے بنتا ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی۔

اگرچہ سب سے اعلیٰ برہان ہے لیکن جدل وخطابت اور شعر بھی اپنے محل پر مفید ہیں۔ قیاس سفسطی جس کو سفسطہ بھی کہتے ہیں اس کو سمجھ لینے سے غلطی نہیں ہوتی۔

مشاہدات کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو حس ظاہر سے ہو اس کو محسوسات کہتے ہیں دوسرے وہ جو حس باطن سے ہو اس کو وجدانیات کہتے ہیں۔ جزئی وجدانیات ایک شخص کے دوسرے پر حجت نہیں ہوتے۔ مگر ان کے کلی احکام سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا مثل اس کے کہ بھوک مولم ہے اور سیری لذت بخش ہے۔

برہان لمی میں حد اوسط خارج میں علت ہوتی ہے اکبر اور اصغر کی نسبت کی اور ذہن میں بھی۔ اور انی میں حد اوسط صرف ذہن میں اکبر اور اصغر کی نسبت کی علت ہوتی ہے کتاب میں اس کا بیان ہو چکا ہے یہاں بطور تنبیہ لکھدیا۔

حصول علم کی دو صورتیں ہیں یا تحقیق یا تقلید۔ تحقیق یہ ہے کہ ہم خود حقیقت اشیاء کو دلیل اور برہان سے سمجھیں۔ تقلید یہ ہے کہ کسی اور انسان جائز الخطا کے قول کو بغیر دلیل کے مان لیں۔ اس تعریف سے معلوم ہوا کہ نبی کے قول کو ماننا تقلید نہیں ہے کیونکہ وہ انسان جائز الخطا نہیں ہے اس کا قول بشرطیکہ اسی کا قول ہو عین برہان ہے

لوح منطقی

اس لوح سے طالب علم ضروب منتجہ کو نہایت سہولت سے یاد کر سکتے ہیں اور اسکو

خود دو تین بار بنا لینے سے یہ لوح ایسی ذہن نشین ہوجاتی ہے کہ ہر شکل کی ضروب گویا ذہن کے سامنے جب چاہیں حاضر کر سکتے ہیں اور غیر مربوط الفاظ جو اس مقصد کے لئے بعض السنہ مثلاً انگریزی میں وضع کئے گئے ہیں اُن کے حافظہ پر بار ڈالنے کی ضرورت نہیں رہتی شکل مندرجۂ ذیل میں ا ب ح د سے منطقی اشکال مراد ہیں۔

تیسرے اور ساتویں خانوں میں چاروں شکلیں آتی ہیں۔ ۶ شکل دوم سے ۱۱ شکل سوم سے مخصوص ہیں باقی مشترک ہیں

لوح منطقی

موجبہ کلیہ ۱ موجبہ کلیہ ا ح د	سالبہ کلیہ ۲ موجبہ کلیہ ب د	موجبہ کلیہ ۳ سالبہ کلیہ ا ب ح د	سالبہ کلیہ ۴ سالبہ کلیہ
موجبہ جزئیہ ۵ موجبہ کلیہ ا ح	سالبہ جزئیہ ۶ موجبہ کلیہ ب	موجبہ جزئیہ ۷ سالبہ کلیہ ا ب ح د	سالبہ جزئیہ ۸ سالبہ کلیہ
موجبہ کلیہ ۹ موجبہ جزئیہ ح د	سالبہ کلیہ ۱۰ موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ ۱۱ سالبہ جزئیہ ح	سالبہ کلیہ ۱۲ سالبہ جزئیہ
موجبہ جزئیہ ۱۳ موجبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ ۱۴ موجبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ ۱۵ سالبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ ۱۶ سالبہ جزئیہ

شرائط انتاج شکل اول ایجاب صغریٰ وکلیت کبریٰ صرف ضروب ا و ۳ و ۵ و ۷ میں یہ شرطیں پوری ہوتی ہیں شمار کے لحاظ سے (چاروں پہلی فردیں ہیں)

شرائط انتاج شکل دوم اختلاف مقدمتیں کیف میں اور کلیت کبریٰ ضروب منتجہ ۲ و ۴ و ۶ و ۷ (اس میں پہلے دو زوج ہیں جن کا مرتبہ فرد ہے اور پہلے دو فرد ہیں جن کا مرتبہ زوج ہے)

شرائط انتاج شکل سوم ایجاب صغریٰ کلیت احدے المقدمتیں (جزوئیت نتیجہ لازم ہے ضروب منتجہ ا و ۳ و ۵ و ۷ و ۹ و ۱۱ (افراد ستہ اولیہ)

شرائط انتاج شکل چہارم یا کلیت مقدمتیں یا موجبتین و سالبہ و موجبہ و ایجاب صغریٰ

پہلی شرط سے ضروب منتج ا و ۲ و ۳ نکلتے ہیں۔ یہ تینوں پہلے عدد ہیں آ دونوں موجبہ ۲ و ۳ ایک موجبہ دوسرا سالبہ۔

یا صغریٰ کا موجبہ ہونا اس کی دو صورتیں ممکن ہیں یا صغریٰ موجبہ کلیہ ہو تو کبریٰ موجبہ جزئیہ ہوگی اور اگر صغریٰ موجبہ جزئیہ ہو تو کبریٰ سالبہ کلیہ ہوگی۔ اس شرط سے دو ضربیں ۷، و ۹ نکلتی ہیں یہ دونوں احاد اخیر فردیں ہیں۔

تیسری شکل میں متاخرین یورپ نے جزئیت نتیجہ کی شرط لگائی لیکن یہ شرط کچھ درست نہیں ہے اس لئے کہ نتیجہ وہ شے ہے جو ہم کو مطلوب ہے اور اس کی صحت کے لئے اشکال منطقیہ ترتیب دیئے گئے ہیں۔ پس مطلوب کو شرط قرار دینا گویا مطلوب سے استدلال کرنا ہے اور یہ دور ہے اگر یہ کہتے کہ اس شکل کے لوازم سے ہے کہ نتیجہ جزئیہ نکلے تو یہ ٹھیک تھا اور یہ اگلے بھی کہہ گئے ہیں اسی لئے ہم نے اس شرط کو خطوط قوس میں لکھدیا ہے طالب علم کو چاہیئے کہ تمام ضروب ہر ہر شکل کے لکھے۔ اور سوا شکل اول کے سب کو شکل اول میں تحویل کر کے خلف یا افتراض سے ثابت کرے۔ یہ عمدہ ورزش ذہن کی ہے۔

قاعدہ اس لوح کے بنانے کا یہ ہے کہ اول ایک مربع ۱۶ خانہ کا بنالیں پھر چاروں گوشوں پر چاروں قضیوں کا نام لکھیں۔ دو دو بار۔ اس کے بعد موجبہ کلیہ سے شروع کریں۔ دوسرے خانہ میں سالبہ کلیہ پہلے لکھیں اور موجبہ کلیہ اس کے بعد تیسرے خانہ میں اس کا عکس پہلے موجبہ کلیہ لکھیں۔ پھر سالبہ کلیہ اسی طرح موجبہ کلیہ قطر پر چلتے ہوئے پہلے سالبہ جزئیہ لکھیں پھر موجبہ کلیہ لکھیں۔ غرضکہ خواہ قطری خط پر چلیں خواہ عمودی پر جو قریب ہو اس کو بعد لکھیں اور جو دور ہو اس کو اس کے پہلے لکھیں اس طرح سولہ ضروب بن جائیں گے۔ اب ایک خط عمود قضایائے سوالب کے دہنی طرف کھینچیں اور ایک خط افقی جزئیات کے اوپر کھینچ دیں۔ اس طرح کل ضروب غیر منتج جن میں دونوں سالبہ یا دونوں جزئیہ ہوں خارج ہو جائیں گے۔

پھر ان چار قاعدوں سے چار شکلوں کی ضروب منتج کو معلوم کریں۔

حاشیہ متعلقہ صفحہ گذشتہ

۱؎

اعداد علیٰ نظم طبعی ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۱۰.........

مراتب اعداد۔ پہلا دوسرا تیسرا چوتھا پانچواں چھٹا ساتواں آٹھواں نواں ......

افراد۔ ۱ ۳ ۵ ۷ ۹ ۱۱ ۱۳ ۱۵ ....

ازواج۔ ۲ ۴ ۶ ۸ ۱۰ ۱۲ ۱۴ ....

یہ یاد رہے کہ ایک پہلی فرد ہے اور اس کا مرتبہ بھی فرد ہے یعنے پہلا۔ ۲ پہلی زوج ہے یعنے اس کا مرتبہ فرد ہے۔ تین دوسرا فرد مگر اس کا مرتبہ زوج ہے یعنے دوسرا۔ چار وقس علیٰ ہذا۔ عددوں میں جو عدد لیے گئے ہیں ان میں صرف دسویں ضرب کسی شکل میں نہیں آتی اس لیے کہ وہ عقیم ہے۔ اس لئے کہ اس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ ہی نکل سکتا ہے اور سوالب کا محمول مستغرق ہوتا ہے اس لئے کہ موضوع کل محمول سے سلب کیا جاتا ہے۔ نہ بعض محمول سے اور کبریٰ موجبہ جزئیہ ہے اس لیے اس کا محمول مستغرق نہیں ہے لہذا عدم استغراق اکبر کا مغالطہ واقع ہوگا باقی آٹھ ضروب سب منتجہ ہیں۔

ضربوں کو اشکال بندی سے بھی یاد کر سکتے ہیں مستطیل ا د ۳ و ۵ و ۷ شکل اول کے ضروب ہیں۔ مربع ۲ ۳ ۴ ۶ ۷ شکل دوم کے ضروب ہیں۔ بیچ کی تینوں شکلیں چھوڑ کر کنارے کے دو ضلعوں پر جو ضربیں ہیں یعنے ا د ۳ و ۵ و ۷ و ۹ و ۱۱ شکل سوم کی ضربیں ہیں۔ اور منحرف ا د ۲ و ۳ و ۷ و ۹ کی پانچوں ضربیں شکل چہارم کی ہیں۔

تمت

غلطنامہ حکمۃ الاشراق

صحیح	غلط	سطر	صفحہ
مطارحات	مطارحات	۱۰	۶
محض	بعض	۱۲	۹
ہمارا رئیس افلاطون	ہمارے رئیس افلاطون کا	۱	۱۰
صاحب نغمات	وہ صاحب نغمات	۲	"
گاہ باشد کہ کودک	گاہ گاہ باشد کہ کودک	۱۶	۱۶
ایسے علوم کا نام علم ریاضی ہے	ایسے علوم کا علم ریاضی ہے	۱	۱۸
قانون ہیں	قانون میں	زیریں حاشیہ	۱۹
تصنیف سے منحصر ہے صرف تحقیق حق پر (نوٹ) یہ عبارت بلافصل پڑھی جائے	تصنیف سے منحصر ہے تحقیق حق پر	۲ و ۳	۲۱
پس۔ (۲) تخصیص احاد سے مراد ہے	پس (۱) تخصیص احاد سے مراد ہے	۶	۲۴ و ۲۵

(نوٹ) پس کے بعد (۱) سے عبارت شرح کی ہے جو صفحہ ۲۵ سطر ۴ پر تمام ہوئی۔ وہ ھویت سے پھر متن آغاز ہوا ہے۔ گویا عبارت متن اس طرح ہے پس وہ ھویت شاخصہ ہو جائیگی۔

صحیح	غلط	سطر	صفحہ
اپنی جنس	اپنی جنس	۱۰	۲۹
لازم آئیگا دور یا تسلسل	لازم آئیگا۔ اور یا تسلسل	۱۸	"
اپنی کتابوں	انکی کتابوں میں	۸	۳۰
دوسرے مقاموں	دوسرے مقالوں	۸	"
عـــہ حاشیہ متعلق قاعدۂ اشراقیہ	حاشیہ متعلق قاعدہ اشراقیہ	۱	۳۲
معہود	مفہوم	۱	۳۴

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳۵	۲	علامات اس کو	علامات میں اس کو
"	۱۵	مثلاً لیکن کہ	مثلاً کہیں کہ
۵۴	۲	اس سلب کے قضیۂ موجبہ میں ہو	اس سلب کے جو قضیۂ موجبہ میں ہو
۶۷	۱۷	اقترالی	اقترانی
۶۸	۲۴	متغیر	متحیر
۷۰	۱۵	مدد کو	مدد کر
۷۱	۱۵	فائدہ بخشیں ہیں یا	فائدہ بخشیں یا
۷۲	۱۴	آتا ہے	آسکتا ہے
۷۳	۲۰	باری تعالے	باری تعالے سے
۷۶	۱۱	تو وہ بیشک وہ	تو بیشک وہ
۷۸	۳	حاص	خاص
۸۰	۱۶	مُن	مَن
۸۴	۱۰	دے دیں ہیں	دے دی ہیں
۹۱	۱۶	ابوت اور نہوت	ابّوت اور نبوت
۱۰۰	۱۲	ا ب ج اج	ا ب ج اج
۱۰۴	۴	کا یہ ہے	کا طریقہ یہ ہے
۱۱۴	۱۰	حوانیت	حیوانیت
۱۱۹	۹	غدر	عذر
۱۲۱	۱۶	کسی نہ نہ کسی وقت	کسی نہ کسی وقت
۱۳۰	۲۴	جدب	جذب
۱۵۸		ٹھرا	ٹھہرا
۱۶۲	۱۷	جس ہیں	جس میں

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۶۹	۱۲	ماہت	ماہیت
〃	۲۳	مع کسی اور کسی اور چیز کے	مع کسی اور چیز کے
۲۲۱	۷	نہ حرف	نہ صرف
۲۲۳	۳	اور اگر اسکی مراد ہے۔ اور اگر اسکی مراد مستقل تاثیر ہے جس پر	اور اگر اس کی مراد مستقل تاثیر ہے جس پر
۲۲۷	۲۳	جز	چیز
۲۵۹	۴	نہ حالمہ	نہ عالمہ
〃	۲۴	فراء	قراء
۲۶۲	۲۲	تور	نور
۲۶۳	۱۵	گیونکہ	کیونکہ
۲۷۱	۲	بہ نسبب	بہ نسبت
۲۷۵	۱۷	محیط ہو	جو محیط ہو
۲۷۷	۱	اور مانگیں	اور ٹانگیں
۲۸۵	۱۵	جس حیثیت کہ	جس حیثیت سے کہ
۲۸۷	۲۰	لذت والم کا کا شعور	لذت والم کا شعور
۳۰۸	۱۲	پروا	پردا
۳۱۰	۳	فرب	قریب
۳۱۱	۹	مالواسطہ	بالواسطہ
۳۱۸	۲۴	تفرق التصال	تفرق واتصال
۳۲۱	۲۱	جب حفیض کی جانب	جب حضیض کی جانب
〃	۲۲	۵۱	۵۲
۳۲۵	۱۰	جوادول	جوادون

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳۳۶	۷	گھیرے	کھیرے
۳۴۰	۱۴	کئے لئے	کئے گئے
۳۴۵	۷	ماسوراللہ	ماسواللہ
۳۵۴	۴	بہ سب	بہ سبب
۳۶۲	۱۹	جیلولیۃ	حیلولۃ
۳۶۶	۱۶	عجیب تر ہے	عجیب تریہ ہے
۳۷۲	۱۷	سکوں	سکون
۳۸۰	۲۴	ابدالآباد	ابدالآباد
۳۸۳	۲	ملس	لمس
۳۸۸	۲	بقاودائماً	بقاودائماً
۳۹۲	۳	پکھڑلے	پکڑلے
۳۹۳	۲۱	مع سلامت رہے	مع سلامت ہونے
۴۰۹	۱۵	الاالمونتہ الاولٰی	الاالمؤنۃ الاولٰی
۴۱۰	۱۰	موجودہی نہ ہونا	موجودہی نہ ہوتا
۴۱۶	۴	جبں	جبن
۴۲۱	۱۹	بنیین	بنیین
۴۲۵	۲۴	مفیبات	مغیبات
۴۳۵	۱۲	اور یہ زمانہ قبل اس کے موجود تھے	اور یہ زمانہ قبل اس کے موجود تھا
۴۴۲	۱۷	زہدورع	زہدوورع
۴۶۲	۵	چارول	چاروں
۴۶۴	۱۲	اشکال ہذسی	اشکال ہندسی

تمت